LA RÈGLE DU MAÎTRE

© 196-1, by *Les Éditions du Cerf.*

SOURCES CHRÉTIENNES

Directeurs-fondateurs : H. de Lubac, s. j., el J. Duniilou, s. j.
Directeur: C. Mondiserl, s. j.

N° 105

Série des Textes Monastiques d'Occident, N° XIV

LA RÈGLE DE MAÎTRE

I

(PROLOGUE - CH. 10)

INTRODUCTION, TEXTE, TRADUCTION ET NOTES

PAR

Adalbert de VOGUÉ

Moine de la Pierre-qui-Vire

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd df. Latour-Maubourg, PARIS

1964

NIHIL OBSTAT :
Le 5 juillet 1963

fr. Jean NEUFVILLE
moine de la Pierre-qui-Vire

imprimi potest :
Le 5 juillet 1963

† fr. Denis HUERRE
Abbé de la Pierrc-qui-Vire

IMPRIMATUR :

Lyon, le 23 octobre 1963
Jean PELOUX, v. g.

DEO ET HOMINIBVS DILECTO

PATRI

CONSERVO CHRISTI COMPRESBYTERO

AVANT-PROPOS

Quand on parcourt le recueil des règles monastiques anciennes constitué au ixe siècle par Benoît d'Aniane, il en est une qui attire tout de suite l'attention par ses proportions monumentales. Sans commune mesure avec la plupart de ces petits écrits, trois fois plus longue que la Règle de saint Benoît, elle dépasse de moitié même l'œuvre la plus étendue de la collection, la Règle de saint Basile.

Cependant l'ampleur matérielle n'est pas le seul trait qui distingue cette *Regula Magistri,* comme l'appelle Benoît d'Aniane. Dès qu'on en examine le contenu, on est frappé à la fois par la riche multiplicité de ses éléments, par l'envergure des exposés qu'elle consacre à chacun d'eux et par l'ordonnance méthodique selon laquelle sont disposés ces différents traités.

La *Regula Magistri* n'est pas en effet un pur règlement comme la Règle de Pachôme ou un simple recueil d'avis et de conseils comme celle de Basile, mais une véritable règle de vie, qui embrasse toute l'existence, matérielle et spirituelle, de la communauté monastique aussi bien que des individus qui la composent. On y traite tour à tour des vertus du moine et de l'organisation du monastère, des grandes perspectives de la vie chrétienne et des moindres détails de l'observance, et cela non point cursivement ou par mode d'allusion, comme c'est si souvent le cas dans les petites règles antiques, mais à loisir et à fond, sans craindre les exposés systématiques et les larges développements, voire les digressions et les redites.

Non moins caractéristique est le souci qu'a ce a Maître » d'ordonner et de relier entre elles les différentes parties de son œuvre. Rien n'est moins organisé, d'ordinaire, qu'une règle monastique. Les matières s'y succèdent le plus souvent en vertu de simples associations d'idées. Ici au contraire il est possible de traccr un plan d'ensemble et de reconnaître un ordre logique, qui s'affirme d'ailleurs explicitement par une série d'articulations nettes. Cette ordonnance méthodique traduit à son tour une conception réfléchie du cénobitisme. Non seulement les principes de celui-ci et sa structure interne y sont mis en vive lumière, mais on s'efforce de le situer par rapport à la destinée de chaque individu, à l'ensemble du monachisme et à l'Église elle-même.

C'est donc une œuvre insolite à bien des égards que cette « Règle du Maître ». Cependant elle ressemble curieusement à une de ses voisines : la Règle de saint Benoît. Les deux textes se correspondent souvent littéralement depuis le prologue jusqu'au traité de l'humilité. Ensuite chaque règle s'exprime de façon propre, mais une correspondance s'observe encore dans la suite des matières et parfois dans la substance des prescriptions.

Jusqu'à une époque toute récente, ces analogies n'avaient guère inquiété les critiques. Elles paraissaient s'expliquer tout naturellement par la dépendance du Maître à l'égard de saint Benoît. Cependant, à la veille de la dernière guerre, D. Augustin Genestont fut conduit à reconsidérer le problème et à renverser le sens des relations entre les deux auteurs : saint Benoît dépendrait du Maître. Dès 1938. année où le public eut connaissance de cette théorie nouvelle, une controverse s'engagea entre les tenants des deux thèses, auxquels ne tardèrent pas à sc joindre ceux qui cherchaient une solution moyenne dans l'hypothèse d'une source commune au Maître et à saint Benoît. Depuis un quart de siècle, le débat ne cesse de rebondir et il a donné naissance à une masse d'études qui est sans doute

la plus considérable qu'ait suscitée en notre temps une question de ce genre. La thèse traditionnelle a eu successivement pour champions J. Perez de Urbel, J. Mc Cann, G. Lambot, A. Lambert, R. Weber, H. Frank, M. Cappuyns, P. Blanchard, E. Franccschini1. La nouvelle a été soutenue par M. Alamo, F. Cavallera, J. Froger, G. Gindele, H. Vanderhoven, F. Masai, P. B. Corbett, G. Penco, A. Mundô, E. Manning. Quant aux hypothèses qui supposent une source commune aux deux règles ou quelque interdépendance de celles-ci, on en trouve toute une variété chez B. Capellc, F. Renner, F. Vandenbroucke, O. J. Zimmermann, Th. Payr, R. Hanslik2.

Cette discussion a fait trop de bmit pour que beaucoup de nos lecteurs ne s'attendent point, en ouvrant ce volume, à la voir reprendre ici tout au long. Il n'en sera rien cependant et nous devons à ce sujet un mot d'explication. La présente édition du Maître n'est à nos yeux que la première partie d'une œuvre plus vaste, qui comprendra en second lieu l'édition de la Règle de saint Benoît dans cette même collection. Admettant, au moins à titre d'hypothèse de travail, l'antériorité du Maître par rapport à saint Benoît3, il est naturel que nous exposions seulement les rapports des deux règles lorsque nous publierons la seconde. C'est donc dans notre Introduction à la Règle bénédictine que nous comptons traiter ce problème. Dans le présent ouvrage, on ne se référera à saint Benoît que dans quelques cas où la comparaison des deux textes aide

1. Pour Pbisloiro de cotte controverse, on consultera les études de G. Penco citées dans *VIntroduction,* p. 152, n. 2. Les travaux des auteurs mentionnés ici figurent dans notre *Bibliographie,* p. 19-2-1.

2. R. Hanslik, *Benedicti Regula (CSEL* 75), Vienne I960. Nous avons recensé cet ouvrage dans la *Beu. d'Hist. ecctes.* 56 (1961), p. 909-915.

3. Voir à ce sujet notre ouvrage : *La communauté et l'abbé dans la Règle de saint Benoît,* Paris, Desclée De Brouwer 1961, p. 27-37 et 505-511.

à saisir tel ou tel détail de l'œuvre du Maître qui passerait sans cela inaperçu.

A ces exceptions près, nous ne considérerons ici que la Règle du Maître. Elle offre d'ailleurs à elle seule une matière surabondante, comme le montre le volume de cette édition. Peu étudiée pour elle-même jusqu'à ce jour, elle ne livrera ses secrets, et avec ceux-ci les éléments qui peuvent aider à comprendre saint Benoît, que si l'on s'attelle à un patient travail d'exégèse qui fasse provisoirement abstraction de la Règle bénédictine. Il ne s'agit pas d'esquiver le problème capital du rapport des deux règles, mais de se mettre en état de le traiter plus sérieusement.

Même en se limitant à la Règle du Maître, il ne faut pas prétendre encore donner une solution à tous les problèmes de critique interne que peut poser ce texte. Nous espérons seulement apporter quelques matériaux utiles et un instrument de travail commode. A cet égard, la Concordance publiée dans notre troisième volume est peut-être la pièce maîtresse de notre édition. Elle rendra possible les études comparatives avec la Règle de saint Benoît et montrera plus clairement l'unité foncière de celle du Maître. Quant au texte que nous publions dans les deux premiers volumes, il ne s'écartera guère de celui du principal manuscrit, déjà connu par *l'Édition diplomatique,* mais il mettra celui-ci à la portée d'un plus grand nombre sous une forme pratique.

Il nous reste à remercier tous ceux qui nous ont aidé à rendre cet ouvrage moins imparfait. Notre reconnaissance va tout d'abord aux auteurs de la Concordance, qui en plus de leur collaboration au troisième volume, ont beaucoup contribue à mettre sur pied les deux premiers. C'est en particulier au P. Jean Neufvillc qu'est due la rédaction de l'index et des Tables. Nous nous félicitons aussi d'avoir trouvé dans le P. Placide Dessille, directeur de cette série, le plus compréhensif et le plus amical des

éditeurs. M. Jacques Fontaine, professeur à la Sorbonne, a bien voulu se pencher à notre demande sur le problème de l'orthographe et nous donner à cet égard de précieux conseils. Qu'il en soit remercié, ainsi que les professeurs M. Diaz y Diaz et C. Mohrmann, les Révérends Pères G. Batlie, B. Fischer. J. Frogèr, B. de Gaifiier, Λ. Genestont, J. Gribomont. J.-C. Guy, G. Lambot, A. Mundo, H. Vanderhoven, R. Weber, qui ont si aimablement répondu à nos demandes et fourni renseignements, documents et suggestions de toutes sortes.

Pour n'avoir pas été avec eux en contact aussi immédiat, nous ne saurions oublier les nombreux érudits qui nous ont précédé ou accompagné dans l'étude de la Règle du Maître. Nous leur devons beaucoup, et si leur nombre même ne nous a pas permis de les citer autant que nous l'aurions souhaité, ils peuvent être assurés de la place qu'ils tiennent tous dans notre reconnaissance et notre estime. Par son étude sur le latin de la *Regula Magistri,* conçue comme un guide pour l'établissement du texte, M. P. B. Corbett en particulier a été pour nous un compagnon de tous les instants, que nous consultions toujours avec profit, même quand il nous arrivait de prendre finalement une route différente. Grâce à lui et â tous ceux qui ont accumulé des trésors de sagacité et d'érudition autour de notre texte, cette édition nous semble être moins une oeuvre personnelle que le fruit d'un travail commun. Puisse-t-elle à son tour aider à comprendre cette Règle du Maître, qui n'est pas seulement une grande énigme littéraire, mais une source importante pour l'histoire et l'intelligence de la vie vouée à Dieu.

3
G
S
i 0

ABRÉVIATIONS

ALW	*Archiv far Liturgiewissenschaft,* Maria-Laacb.
^S	*Acta Sanclorum* (Bollandislcs).
AS *OSB*	*Acta Sanclorum Ordinis S. Benedicti,* cd. L. d'Achrry-J. Mabil1On, 9 vol., Paris 1668-1701.
OC	*Corpus Christianorum,* Sleenbrugge.
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium,* Louvain-Washington.
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum,* Vienne.
DACL	*Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie,* Paris.
DBS	*Dictionnaire de la Bible, Supplément,* Paris.
DHGE	*Dictionnaire d'Hisloire et de Géographie ecclésiastiques,* Paris.
Diet. Spir.	*Dictionnaire de Spiritualité,* Paris.
DTC	*Dictionnaire de Théologie catholique,* Paris.
MGH	*Monumenta Germaniae Historica,* Berlin.
PG	Migne, J. P., *Palrologia, Series Graeca,* Paris.
PL	Migne, J. P., *Patrologia, Series Latina,* Paris.
PLS	Hamman, A., *Palrologia, Series Latina, Supplementum,* Paris.
PO	*Palrologia Orientalis,* Paris.
RAM	*Revue d'Ascétique et de Mystique,* Toulouse.
Reo. Bénéd.	*Revue Bénédictine,* Marcdsous.
RHE	*Revue d'Hisloirc ecclésiastique,* Louvain.
RTAM	*Recherches de Théologie ancienne et médiévale,* Louvain.
SC	*Sources chrétiennes,* Paris.
SMGBO	*Studien und Milleilungen sur Geschichte des Benedik·liner-Ordens und seiner Zeige,* Munich.
VL	*Velus Latina* (voir Bibliographie, IV, *s. v.* Sabatier).

Voir aussi Bibliographie, IV, *Titres cités en abrégé,* ainsi que la note sur les *Divisions et sigles du texte,* à la suite de la Bibliographie (P· 26).

BIBLIOGRAPHIE

I. Éditions du Maître

S. Benedicti Abbatis Anianensis, *Concordia Regularum,* ed. H. Ménard, Paris 1638 *(PL* 103, 713-1380).

S. Benedicti Abbatis Anianensis, *Codex Regularum,* ed. L. Holstenius, Rome 1661. — Deuxième édition, Paris 1663 ; troisième édition, avec observations critico-historiques de M. Brockie, Augsbourg 1759 *(PL* 103, 423-664 ; la *Regula Magistri,* mentionnée seulement dans *PL* 103, 573-574, figure *in extenso* dans *PL* 88, 943-1052).

La *Règle du Maître, Édition diplomatique des manuscrits latins 12205 et 12634 de Paris,* par H. Vanderhoven et F. Masai, avec la collaboration de P. B. Corbett, Bruxelles-Paris 1953 *(Les Publications de Scriptorium,* III).

II. Auteurs anciens

Tous les ouvrages cités dans *l'introduction* et dans les notes figurent à la *Table des auteurs,* à la fin du second volume. La plupart d'entre eux sont cités d'après l'une des grandes collections d'auteurs chrétiens, que la *Table* désigne dans chaque cas. Dans la présente *Bibliographie,* on s'est contenté «l'indiquer les ouvragés édités hors de ces grandes collections. L'ordre suivi est celui de la *Table.*

Actes des Apôtres apocryphes :

Liber de miraculis beati Andreae apostoli (Ps.-Gregorius Turonensis), ed. M. Bonnet, dans *MGH, Scr. merov.,* I, 2, Berlin 1885, p. 821-846.

Acta Iohannis, ed. M. Bonnet, dans A. Lipsius-M. Bonnet, *Ada Aposlolorum apocrypha,* Hildesheim 1959, p. 151-216.

Antiphonaire romain: R. J. Ïesbert, *Anliphonale Missarum sexluplex,* Bruxelles-Paris 1935.

Arnobe le Jeune, *Liber ad Gregoriam,* ed. G. Morin, *Éludes, textes, découvertes (Anecdola Maredsolana,* Seconde série), t. I, Paris 1913, p. 309-439.

Augustin, *Régula,* ed. D. de Bruyne, « La première règle de S. Benoît», dans *Rev. Bénéd.* 42 (1930), p. 318-326.

Capitulaire d'Aix-la-Chapelle :

Capitula Aquisgranensia (A. D. 817), ed. B. Albers, *Consuetudines monasticae,* t. Ill, Mont-Cassin 1907, p. 115-149.

Capitulare Euangeliorum, ed. Th. Klauser, *Dos rômische Capitulare Euangeliorum,* Münster 1935 *(Lilurgiegeschiddliche Quellen und Forschungen* 28).

Césaire d'Arles, *Statuta sanctarum virginum,* ed. G. Morin, S. *Caesarii opera omnia,* t. II, Marcdsous 1942, p. 101-126.

Colomban, *Regulae,* ed. G. S. M. Walker, *S. Columbani opera,* Dublin 1957, p. 122-181.

Comes d'Alcuin : voir G. Godu, art. *Épilres,* dans *DACL,* V, 300-311.

Cornes de Murbach : voir G. Godu, art. *Épilres,* dans *DACL, V,* 316-321, et art. *Évangiles, ibid.,* 908-914.

Cornes de Wurzbourg : voir H. Leclercq, art. *Leclionnaire,* dans *DACL,* VIII, 2285-2300.

Conciles :

P. Labre & G. Cossart, *Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacla,* t. IV, Paris 1671.

Th. Bruns, *Canones Aposlolorum ei Conciliorum,* t. II, Berlin 1839.

Didachè (Doclrina duodecim aposlolorum), ed. F. X. Funk, *Paires aposlolici,* t. I, Tubingen 1901, p. 2-37.

Fauste de Riez, *Sermones* (Ps.-Eusèbe d'Émèse), ed. A. Schott, dans *Bibliolheca maxima Palrum,* I. VI, Lyon 1677, p. 618-675.

Grégoire le Grand, *Dialogues,* ed. U. Moricca, *Gregorii Magni Dialogi,* Rome 1924.

Grégoire de Nysse, *De Institute chrisliano,* ed. W. •Jaeger, dans *Gregorii Nysseni Opera,* t. VIII-1, Leiden 1952, p. 40-89.

Grégoire de Nysse, *De Virginitate,* cd. J. P. Cavarnos, dans *Gregorii Nysseni Opera,* L. VIII-1, Leiden 1952, p. 247-343.

Horsièse : *Liber Orsiesii,* ed. A. Boon, *Pachomiana lalina,* Louvain 1932, p. 109-147.

Jean le Médiocre, *Sermones,* dans S. *Iohannis Chrysostemi opera,* l. 1, II el V, Venise 1549. Répertoire dans G. Morin, « Étude sur une série de discours d'un évêque (de Naples ?) du vi« s. », dans *Rev. Bénéd.* 11 (1894), p. 386-391 ; 12 (1895), p. 390.

Jérôme, *Praefatio in regulam S. Pachomii,* ed. A. Boon, *Pachomiana lalina,* Louvain 1932, p. 3-9.

Leclionnaire d'Aniane: voir P. Salmon, *Le Leclionnaire de Luxeuil,* Rome 1944, p. civ-cxxm.

P. Salmon, *Le Leclionnaire de Luxeuil,* Rome 1944 *(Collectanea bibiica lalina* 7).

Leclionnaire de Capoue: voir H. Leclercq, art. *Leclionnaire,* dans *DACL,* VIII, 2277-2283.

L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis2,* t. I, Paris 1955.

Ordo « Qualiler », ed. B. Albers, *Consuetudines monasticae,* t. III, MonLCassin 1907, p. 26-49.

M. Andrieu, *Les Ordines romani du haut Moyen Age,* t. II-1II, Louvain 1948-1951.

Pachôme, *Regula,* ed. A. Boon, *Pachomiana lalina,* Louvain 1932, p. 13-74.

Palladius, *Histoire lausiaque,* ed. A. Lucot, Paris 1912 (Textes et documents pour l'étude historique du christianisme 15).

Passio S. Anastasiae, ed. H. Delehaye, *Élude sur le Légendier romain,* Bruxelles 1936 *(Subsidia hagiographica* 23), p. 221-249.

Passio S. Eugeniae, ed. B. Mombritius, *Sanctuarium,* t. II, Paris 1910, p. 391-397, sous le titre *Passio SS. Prothi et Hiacynlhi martyrum.*

Passio SS. Juliani el Basilissae, cd. P. Salmon, *Le Lecllionnaire de Luxeuil,* Home 1944, p. 27-56. — Voir aussi AS, *Januarii* t. I, p. 575-587.

Pélage Ier, *Lettres,* ed. P. Gassô - C. Batlle, *Pelagii I Papae Epistulae quae supersunt,* Montserrat 1956 *(Scripta et Documenta* 8).

Psautiers : voir R. Weber, *Le Psautier romain et les autres anciens psautiers latins,* Rome 1953 *(Collectanea biblica latina* 10).

Régula IV Patrum, ed. H. Vanderhoven - F. Masai, *La Règle du Maître, Édition diplomatique des mss latins 12205 et 12634 de Paris,* Bruxelles-Paris 1953, p. 125-132.

Sacramcntairc gélasien: L. C. Mohlberg, *Liber Sacramentorum romanae aecclesiae ordinis anni circuli,* Rome 1960 *(Rerum ecclesiasticarum Documenta, Fontes,* IV/

Sacramenlaire grégorien: II. Lietzmann, *Das Sacrameniarium gregorianum,* Münster 1958 *(Liturgie tvissenschaflliche Quelten und Forschungen* 3).

Sextus, *Enchiridion,* ed. H. Chadwick, *The Sentences of Sextus,* Cambridge 1959 *(Texts and Studies,* New series, V).

Ch. Munier, *Les Statuta ecclesiae antiqua,* Paris 1960 *(Bibliothèque de l'institut de Droit canonique de ΓUniversité de Strasbourg,* V).

Symbole « Quicumque » : voir H. Denzinger - K. Rahner, *Enchiridion Symbolorum**,* Fribourg-en-Brisgau 1953, p. 17-18 (§ 39-40).

Visio Pauli, ed. M. R. James, *Apocrypha Anecdola,* Cambridge 1893 *(Texts and Studies,* II, 3), p. 11-42.

Les Vies copies de S. Pachôme et de ses premiers successeurs, trad, par L. Th. Lefort, Louvain 1943.

Vita S. Eugendi, ed. J. Mabillon, *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti,* t. I, Venise 1733, p. 554-559.

Vila S. Genovefae: AS, Januarii t. I, p. 138-143.

Vila S. Silvestri, ed. B. Mombritius, *Sanctuarium,* t. II, Paris 1910, p. 508-531.

III. Autour du Maître et de S. Benoît

La liste complète dos études concernant la controverse ΛM-ΛB a été dressée par G. Pknco» S. *Benedicti Regula,* Florence 1958, p. xi-xvtn. Nous indiquons ici seulement les travaux cités dans le présent volume.

Alamo, M., a La Règle de S. Benoît éclairée par sa source, la Règle du Maître», dans *BUE* 34 (1938), p. 739-755.

Blanchard, P., « La Règle du Maître et la Règle de S. Benoît», dans *Rev. Bénéd.* 60 (1950), p. 25-64.

Butler, C., *S. Benedicti Regula Monasteriorum3,* Fribourg-en-Brisgau 1935.

Capelle, B., «Aux origines de la Règle de S. Benoît», dans *RTAM* 11 (1939), p. 375-388.

Cappuyns, M., « L'auteur de la Regula Magistri : Cassiodore », dans *RTAM* 15 (1948), p. 209-268.

Cavallbra, F., « La Regula Magistri. Sa doctrine spirituelle», dans *RAM* 20 (1939).

Corbett, P. B., « The Regula Magistri and some of its problems », dans *Studia Patrislica,* t. I, Berlin 1957, p. 82-93.

Corbett. P. B., *The Latin of the Regula Magistri with particular reference to ils colloquial aspects. A Guide io the Establishment of the Text,* Louvain 1958 *(Recueil de travaux d'Histoire el de Philologie,* IVe série, fasc. 17).

Deseii.ee, Pi.., «A propos de l'épilogue du chapitre VII de la Règle », dans *Collectanea Ordinis Cislerciensium Ref.* 21 (1959), p. 289-301.

Dolle, R., a Fraterna ex acie. A propos du chapitre I (5) de la Règle bénédictine », dans *Regula Magislri-Regula S. Benedicti. Studia monastica, cura* B. Steidle, Rome 1959 *(Studia Anselmiana* 44), p. 126-128.

Egli, B., *Der uierzehnle Psalm im Prolog der Regel des Heiligen Benedikl. Eine palrologisch-monaslische Sludie,* Sarnen 1962.

Fischer, B., « Impedimenta mundi fecerunt eos miseros », dans *Vigiliae chrislianae* 5 (1951), p. 84-87.

Franceschini, E., « La questione della Rcgola di S. Benedetto », dans *Jl monachesimo neti'alio Medio Evo e la forrnazione della ciuillà occidentale,* Spolète 1957, p. 221-256.

Frank, IL. «Die Regula Benedicti ais Quelle der Regula Magistri n, dans *Vir Dei Benedicius,* Münster 1947, p. 189-195.

Frogkr, J., « La Règle du Maître et les sources du monachisme bénédictin », dans *RAM* 30 (1954), p. 275-288.

Genestout, A., « La Règle du Maître et la Règle de S. Benoît», dans *RAM* 21 (1940), p. 51-112.

Genestout, A., « Le plus ancien témoin de la Règle du Maître, le Parisinus lat. 12(534 », dans *Scriptorium* 1 (1946-47), p. 129-142.

Genestout, A., a La Règle du Maître n'était-elle pas digne d'être utilisée par S. Benoît ? », dans *SMGBO* 61 (1947), p. 77-92.

Gindele, G., « Die Struktur der Nokturnen in der latcinischen Mônschregcin vor und um St. Bencdikt », dans *Rev. Bénéd.* 64 (1954), p. 9-27.

Gindele, G., « Die romische und monastische Ueberlieferung im Ordo Officii der Regel St. Bençdikts », dans *Commentationes in Regulam S. Benedicit, cura* B. Steidle, Rome 1957 *(Sludia Anselmiana* 42), p. 171-222.

Gindele, G., « Das Alleluia im Ordo Officii der Regula Magistri», dans *Rev. Bénéd.* 70 (1960), p. 504-525.

Gindele, G., « Zum Offiziumsordnung in der Régula (5) », dans *Erbe und Auflrag (Benediklinische Monalschrifl,* Noue Folge) 37 (1961), p. 411-413.

Hallinger, K., « Papst Gregor der Grosse und der III. Bencdikt», dans *Commentationes in Regulam S. Benedicti, cura* B. Steidle, Rome 1957 *(Studia Anselmiana* 42), p. 73-104.

Hanslik, R., *Benedicti Regula,* Vienne 1960 *(CSEL* 75).

Hegglin, B., *Der benediklinische Abl im rechlgeschichllicher Enitvicklung und gellendem Kirchenrecht,* St. Ottilien 1961.

Helming, O., « Zum monastischen Offizium von Kassianus bis Koluinbanus », dans *Archio fur Lilurgietvissenschafl* 7 (1961-62), p. 89-156.

Hofmann, J., «Regula Magistri XLVII und XLVIII in St. Galler und Würzburgcr Caesarius-Handschriften », dans *Rev. Bénéd.* 61 (1951), p. 141-166.

Holzherr, G., *Regula Ferioli. Ein Beilrag zur Enlslehungsgcschichle und zur Sinndeulung der Benediklinerregel,* Einsicdcln 1961.

Janeras, V., « Notuiae liturgicae in Regulam Magistri », dans *Sludia Monastica* 2 (1960), p. 359-364.

Lambert, A., «Autour de la Règle du Maître», dans *Revue Mabillon* 32 (1942), p. 21-79.

Lambot, C., « Passage de la Regula Magistri dépendant d'un manuscrit interpolé de la Règle bénédictine », dans *lieu. Bénéd.* 51 (1939), p. 139-143.

Lentini, A., S. *Benedello, La Regola,* Mont-Gassin 1947.

Lentini, A., *Il rilmo prosaico neUa Regola di San Benedello,* Mont-Cassin 1942 *(Miscellanea Cassinese* 23).

Linderrauer, B., S. *Benedicti Regula Monachorum herausgegeben und philologisch erkl&rl,* Metten 1922.

Masai, F., « La Regula Magistri et l'histoire du bréviaire », dans *Miscellanea C. Mohlberg* II, Rome 1949, p. 423-439.

Masai, F., a Les antécédents de Cluny : la Règle du Maître à Moutiers-SainL-Jean », dans *A Cluny, Travaux du Congrès,* Dijon 1950, p. 192-202.

Mc Cann, J., « The Rule of the Master », dans *Downside Review* 57 (1939), p. 3-22.

Mohrmann, Ch., «La latinité de S. Benoît. Étude linguistique sur la tradition manuscrite de la Règle », dans *Rev. Bénéd.* 62 (1952), p. 108-139, et dans *Éludes sur le Lalin des chréliens,* t. I, Rome 1961, p. 403-435.

Mohrmann, Ch., a La langue de S. Benoît», dans S. *Benedicit Regula Monachorum, cura* Ph. Schmitz, Marcdsous 1955, p. 9-39, et dans *Éludes sur le Lalin des chréliens,* t. II, Rome 1961, p. 325-345.

Mundô, Λ., «L'authenticité de la Regula S. Benedicti», dans *Commentationes in Regulam S. Benedicti, cura* B. Steidle, Rome 1957 *(Studia Anselmiana* 42), p. 105-158.

Mundô, A., « La nouvelle édition critique de la Règle de S. Benoît », dans *Rev. Bénéd.* 71 (1961), p. 381-399.

Mundô, A., « Λ propos des rituels du Maître et de S. Benoît : la *Provolulio* », dans *Sludia Monastica* 4 (1962), 177-191.

PAYR, Th., « Der Magistertext in der Ueberlieferungsgeschichte der Benediklinerregel », dans *Regula Magis-*

iri-Regula S. Benedicti, Studia monastica, cura B. Steidle, Rome 1959 *(Studia Anselmiana* 44), p. 1-84.

Penco, G., a Sulla diffusione della Regula Magistri », dans *Benediclina* 10 (1956), p. 181-198.

Penco, G., *S. Benedicti Regula,* Florence 1957 *(Biblioteca di $ludi superiori* 39).

Penco, G., « La Regula Magistri e la storia testuale della Regula S. Benedicti », dans *Regula Magistri-Regula S. Benedicti. Studia monastica, cura* B. Steidle, Rome 1959 *(Studia Anselmiana* 44), p. 85-106.

Perez de Urrel, J., «La Règle du Maître», dans *RUE* 34 (1938), p. 707-739.

Perez de Urbel, J., «Le Maître et S. Benoît», dans *RHE* 34 (1938), p. 756-764.

Renner, F., « Textschichten und Entstehungsphasen der Benediktusregci. Die Magisterregel im Krcuzverhôr», dans *Benediklus der Voler des Abendlandes,* Munich 1947, p. 397-474.

Renner, F., « Die Genesis der Benediktus- und Magisterregel », dans *SMGBO* 62 (1950), p. 87-195.

Schmitz, Ph., *Histoire de l'Ordre de S. Benoît,* t. I, Marcdsous 1942.

Schuster, I., S. *Benoît et son temps,* trad, française sur la troisième édition. Paris 1950.

Steidle, B., « Dominici schola servitii », dans *Benediklinische Monalschrift* 28 (1952), p. 397-406.

Steidle, B., *Die Regel St. Benedikts,* Beuron 1952.

Vaccari, A., « La Bibbia nell'ambicntc di S. Benedetto », dans *Biblical* (1948). p. 321-344, et dans *Scrilti di erudizione e di filologia,* t. 1, Rome 1952, p. 257-281.

Vagaggini, G., «La posizione di S. Benedetto nella questione semipetagiana », dans *Studia Benediclina in memoriam gloriosi ante saecula XIV transitus S. P. Benedicti,* Rome 1947 *(Studia Anselmiana* 18-19), p. 17-84.

Vandenbroucke, F., «Sur les sources de la Règle bénédictine et de la Regula Magistri », dans 7?ca. *Bénéd.* 64 (1954), p. 277-282.

Vanderhoven, IL, « Les plus anciens manuscrits de la Règle du Maître transmettent un texte déjà interpolé », dans *Scriptorium* 1 (1946-47), p. 193-212.

Vanderhoven, H., « Règle du Maître, statistiques et manuscrits», dans *Scriptorium* 3 (1949), p. 246-254.

Vogüé (de), A., « Lacunes et erreurs dans la section liturgique de la Regula Magistri », dans *Beu. Bénéd.* 70 (I960), p. 410-413.

VoGÜÉ (de), Λ., « Une nouvelle édition de la Règle bénédictine », dans *BAM* 36 (1960), p. 214-226.

VogÜé (de), A., «Le sens d'antifana et la longueur de l'office dans la Regula Magistri », dans *Beu. Bénéd.* 71 (1961), p. 119-124.

Vogué (de), A., « Le rituel monastique chez S. Benoît et chez le Maître», dans *Beu. Bénéd.* 71 (1961), p. 233-264.

Vogüé (de), A., *La communauté et l'abbé dans la Bègle de S. Benoit,* Paris 1961.

Zimmermann, O. J., «The Regula Magistri : the primitive Rule of S. Benedict», dans *American Benedictine Review* 1 (1950), p. 11-36.

IV. Titres cités en abrégé

Blaise, A., *Dictionnaire Lalin-Français des auteurs chrétiens,* Strasbourg 1954.

Blaise, A., *Manuel du Latin chrétien,* Strasbourg 1955.

Brou, L., *The Psalter Collects from V-VIlh Century Sources,* Londres 1949 *(Henry Bradshaw Society* 83).

Butler, G., S. *Benedicti Regula Monasteriorum9,* Eribourg-en-Brisgau 1935.

Claris: voir Dekkers.

Corbett, P. B., *The Latin of the Regula Magistri,* Louvain 1958.

Crouzel, H., « Origène, précurseur du monachisme », dans *Théologie de la vie monastique,* Paris 1961, p. 15-38.

Daremberg, C., & Sagi.io, E., *Dictionnaire des Antiquités grecques el romaines,* t. I, Paris 1877.

Dekkers, E., & Gaar, A., *Clavis Patrum Latinorum,* Stecnbrugge 1951 *{Sacris Erudiri* 3).

Du Cange, C., *Glossarium mediae el infimae latinitatis, edit, nova a* L. Favre, nouveau tirage, t. I, Paris 1937.

Ernout, A., & Meillet, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*,* Paris 1959.

Kemmer, Λ., «Gregorius Nysscnus estne inter fontes Joannis Cassiani numerandus ? », dans *Orientalia Christiana periodica* 21 (1955), p. 451-466.

La communauté et l'abbé: voir Vogüé.

Linderbauer, B., S. *Benedicti Regula Monachorum herausgegeben und philologisch erklarl,* Mellen 1922.

Ménard : S. Benedicti Abbatis Anianensis *Concordia Regularum,* ed. H. Ménard, Paris 1638 (PL 103, 713-1380).

Meyer-Lübke, W., *Romanisches elymologisches Worlerbuch3,* Heidelberg 1935.

Riemann, O., ὰ Ernout, A., *Syntaxe latinel,* Paris 1935.

Sabatier, P., *Bibliorum sacrorum lalinae versiones antiquae seu Velus Italica,* t. I-III, Reims 1743.

Payr, Th., « Der Magistertext in der Ueberlieferungsgeschichte der Benediktinerregel », dans *Studia Anselmiana* 44, Rome 1959, p. 1-84.

Thesaurus Linguae Lalinae, Leipzig 1900—.

Vogüé (de), A., *La communauté el l'abbé dans la Règle de S. Benoît,* Paris 1961.

Vogüé (de), A., «Monachisme et Église dans la pensée de Cassien », dans *Théologie de la vie monastique,* Paris 1961, p. 213-240.

cA

DIVISIONS ET SIGLES DU TEXTE

Les rapports étroits qui unissent la Règle du Maître à la Règle de S. Benoît obligent à adopter un même système de références pour les deux œuvres. Or depuis une vingtaine d'années, les principaux éditeurs de S. Benoît se sont ralliés à une division en « versets » désormais stéréotypée. Il importait donc d'introduire une division analogue dans le texte du Maître que nous publions. Toutes les références de l'introduction, des notes et de la Concordance renvoient ainsi au *chapitre* et au *verset* du texte :

12, 4 = chapitre 12, verset 4

Il en est de même pour les trois textes placés en tête de la Règle. Les *Capitula* (sigle Cap) sont divisés en autant de versets qu'ils comportent de titres :

Cap 4 = *Capitula,* titre 1.

Les références au *Prologue* (Pr) et au *Thema* se lisent de la même façon. Cependant la longueur de ce dernier morceau invitait à une subdivision. Aussi avons-nous numéroté séparément ses trois parties, qu'on a intitulées : *Thema* (Th), *Therna Paler* (Thp) et *Thematis sequentia* (Ths). Ces appellations n'ont évidemment qu'une portée toute pratique. Peu conformes à la véritable signification du mot *Thema* ainsi qu'au vrai caractère de cette introduction, elles ont l'avantage d'être courantes (au moins les deux premières) parmi les critiques qui se sont occupés de la Règle du Maître depuis vingt-cinq ans.

Enfin le sigle T désigne les titres de chapitres dans le corps de la Règle, y compris les mentions *Interrogatio*

discipulorum et *Respondit Dominus per magisirum,* là où elles existent. On a aussi placé sous ce sigle T les *Incipit.* Ainsi :

12, T — chapitre 12, titre.

Tel étant le système de références adopté dans notre édition, nous y avons joint, pour la commodité de ceux qui utilisent *VÉdition diplomatique* ou les travaux basés sur celle-ci, les numéros des lignes du ms. *P.* Ces chiffres, comptés de cinq en cinq comme dans l'édition Vanderhoven-Masai, ont été notés en marge de notre texte.

I.a Règle du Maître et la Règle de S. Benoît sont désignées par les sigles *RM* et *RR* désormais classiques.

η

i?

S

7‘

INTRODUCTION

PREMIÈRE PARTIE

LÉGISLATION ET ESPRIT

Chapitre Premier

INSTITUTIONS

1. La communauté

La communauté décrite dans la *RM* est peu nombreuse. L'auteur n'a en vue que deux « décades » ou groupes de dix moines, dirigées chacune par deux prévôts, soit vingt-quatre religieux. Si l'on y ajoute l'abbé et le ccliérier, on obtient un total de vingt-six personnes. Ce nombre n'est pas limitatif : à plusieurs reprises, le Maître envisage que la communauté puisse devenir plus importante[1]. Un développement de ce genre serait un signe de l'« aide de Dieu ».

Le système décanal en vigueur dans le monastère n'est pas une invention de notre auteur. L'institution est aussi ancienne que le cénobitisme lui-même et peut même se réclamer de précédents judaïques[2]. Juifs ou chrétiens, les

1. Voir 19, 18 ; 22, 3 ; 23, 8, et et. 23, 54 ; 86, 19 ; 92, 44. D'après 11, 20, on n'institue le système décanal que «si la communauté est nombreuse ». Faut-il en conclure que fauteur n'est même pas sûr de trouver dans son monastère l*eftectif minimum do doux dizaines?

2. Voir *La communauté cl Vabbi,* p. 302.

moines se sont constamment souvenus de l'exemple donné au désert par Israël, que Moïse divisa en groupes de cent et de dix.

En donnant deux prévôts à chaque dizaine (décade), le Maître pourrait également s'inspirer de précédents pachômiens. Cependant, les deux officiers sont chez lui de simples collègues, sur un pied d'égalité, non un chef et son lieutenant comme chez Pachôme. Une double préoccupation motive ce système collégial : renforcer la surveillance exercée sur les inférieurs ; partager l'honneur entre deux sujets, de façon qu'aucun ne puisse se croire le lieutenant de l'abbé et son successeur désigné[1].

Outre leur mission de surveillance, les prévôts ont une réelle autorité sur leurs hommes. Ce sont eux qui organisent *(ordinare)* le service de la communauté par roulements hebdomadaires, l'enseignement donné aux analphabètes et aux frères qui ne savent pas le psautier, le travail manuel.

Le ceHérier n'appartient à aucune dizaine. Il est placé sous la surveillance immédiate de l'abbé. Son département est Je cellier, c'est-à-dire les provisions de bouche, la batterie de cuisine et la vaisselle. Il ne s'agit donc pas d'un économe général, comme on l'entend aujourd'hui dans les monastères bénédictins. Aussi important que lui, sinon davantage, est le *custos ferramentorum* (ch. 17), à la fois magasinier, linger, sacristain, trésorier, bibliothécaire et dépositaire.

Avec les deux portiers (ch. 95) et les artisans (ch. 50 et 85), ceux-ci en nombre indéterminé, ce sont là les seuls titulaires de charges permanentes. Les autres services du

1. L'entière égalité des prévôts se marque non seulement dans le refus d'instituer un ordre de préséance entre les diverses dizaines (22, 1-2), mais aussi dans le tour *(uicibus)* qui est établi entre les deux prévôts d'une même dizaine (23, 28 ; 27, 2).

monastère sont assurés par des roulements hebdomadaires. On trouve ainsi deux semainiers de la cuisine, véritables domestiques de la communauté, qui assurent non seulement la cuisine et le service de table, mais tous les nettoyages ; un lecteur semainier pour le réfectoire ; deux *uigigaUi* ou veilleurs, qui annoncent les offices de jour comme de nuit ; deux hôteliers. Tous sont pris dans la même décade, suivant un tour organisé par les prévôts.

A l'office, les « antiennes » (psaumes antiphonés) sont dites à tour de rôle par les frères qui savent le psautier, en commençant par l'abbé et les prévôts. L'ordre est donc descendant. Pour les leçons, au contraire, il est ascendant: d'abord les prévôts (leçon de l'Apôtre), puis l'abbé (Évangile). On notera qu'aucun ordre de préséance ne semble exister entre les frères inférieurs, à l'intérieur des dizaines (56, 8).

A défaut d'un ordre d'ancienneté ou de mérite, les *minores ou* religieux non gradés se répartissent en plusieurs catégories suivant l'âge, le degré d'instruction, la compétence technique, la vertu. Sous le rapport de l'âge, on distingue les adultes et les enfants. Ceux-ci paraissent être mêlés aux grandes personnes à l'intérieur des dizaines, bien qu'un régime spécial leur soit ménagé pour la nourriture, la *lectio* et les sanctions. Quant au régime alimentaire, l'enfance dure jusqu'à douze ans seulement *(perinfantuli);* quant aux punitions, elle se prolonge jusqu'à quinze ans.

Du point de vue de l'instruction, les frères se répartissent en analphabètes, *litterali* (sachant lire), *psalierali* (sachant le psautier). Ces derniers ont le privilège de pouvoir être invités à la table de l'abbé, si du moins ils sont profès. Seuls aussi ils ont droit à la *leclio* aux heures prescrites par la règle, tandis que les autres apprennent les lettres ou les psaumes.

Du point de vue du .savoir professionnel, on distingue les *artifices* ou ouvriers qualifies, sachant un métier, et ceux qui sont dépourvus de cette qualification. Ces derniers

sont employés au jardinage ou aux commissions à l'extérieur. Aller aux commissions ou en voyage est une mission de confiance, qui exige une bonne dose de vertu (11,38-39), mais c'est en même temps une tâche pénible et peu appréciée. qui provoque parfois des refus (57, 14-16).

Enfin le Maître aime à distinguer divers degrés de vertu parmi scs sujets (ch. 2). Nous verrons l'importance qu'il attache à la qualité de «spirituel», à quoi il cherche à conduire tous les frères. La communauté se partage ainsi en *abstinentes* et en *comedentes,* parfois séparés visiblement au réfectoire, en vigilants et en dormeurs, en soigneux et en négligents, etc. En matière d'obéissance et de silence, il y a des règlements spéciaux pour les parfaits et les imparfaits.

Dans cette description de la communauté, on aura constaté l'absence de certains officiers. Il n'est pas question d'un maître pour les enfants : leur formation morale est confiée aux prévôts, leur instruction à des *litterati* qui se succèdent auprès d'eux à tour de rôle. On ne parle pas non plus d'un maître des novices : c'est l'abbé qui en remplit lui-même les fonctions. Point de *secundus* ou lieutenant de l'abbé pour toute la communauté, ù moins qu'un accident survienne dans le processus de la succession abbatiale. Point de linger en titre : le gardien du mobilier conserve les vêtements dans son magasin, et ce sont les prévôts, semble-t-il, qui veillent eux-mêmes sur la garde-robe de leurs hommes (11, 107 ; 81,9-20). Ces faits indiquent une communauté peu nombreuse, où les fonctions ne sont guère différenciées et spécialisées.

2. Le monastère

L'exiguïté des locaux est en rapport avec le petit nombre des frères. Le cellier est si près de l'oratoire que le ccllérier peut se faire entendre des irères en oraison, sans quitter

le lieu de son travail[1]. L'ensemble des frères travaillent à très peu de distance de l'oratoire. Les rassemblements pour l'office sont si rapides que tout religieux éloigné de plus de 50 pas (75 mètres) est dispensé de s'y rendre : sinon, il s'essoufilerait à courir et arriverait en retard (ch. 54-55).

Quels sont ces locaux? D'abord l'oratoire, où se dresse l'autel, véritable centre du monastère. Les frères y sont séparés en deux chœurs, chacun formé par une dizaine, semble-t-il. L'abbé a sa place non au milieu, mais sur un des deux côtés[2], de sorte qu'un des prévôts se trouve normalement auprès de lui. Cette place très enviée « à côté de l'abbé » est donnée chaque jour à un prévôt, ou même à un frère, différent[3]. Il faut probablement se représenter les deux dizaines l'une en face de l'autre, avec un espace suffisant pour qu'on puisse se prosterner de tout son long après chaque psaume.

Le réfectoire, avec ses dépendances (cuisine et cellier), semble se trouver tout près de l'oratoire*. Cette salle ne possède d'ailleurs pas de nom propre, et l'on se sert pour la désigner de la périphrase *ad rnensas**. L'abbé y a sa *cathedra.* Il invite à sa table, outre les hôtes, les frères qui savent le psautier, en ayant soin d'ailleurs de changer son

1. *RM* 16.48-49(la rubrique est conditionnelle); 20,10-11 (concerne non seulement le cclléricr, mais tout absent, cf. 20, 1-2). On notera que l'absent parait en mesure de suivre Podice du Heu de son travail.

2. Voir 93, 64 : l'abbé dirige un des chœurs, et son lieutenant, s'il s'en trouve, dirige l'autre.

3. *RM* 22, 1 et 9. Cf. 92, 35-36.

4. Voir note 1 et comparer 22, 2-7 : ce va-et-vient de l'oratoire ℩ la cuisine doit être très rapide, sous peine d'interrompre la cérémonie.

5. Voir 24, T ; 24, 1, etc. On trouve aussi *ad mensam* (24, 38), *mensis (23,* T) et d'autres locutions utilisant le mot *mensa.* Celui-ci ne perd jamais son sens premier de « table ». Il peut désigner, outre le réfectoire, le repas lui-même (23, 40-42; 77, 5).

voisin tous les jours, comme à l'oratoire. Chaque dizaine est groupée autour d'une table, présidée par les deux prévôts. Le lecteur n'a pas de poste fixe, mais prend place sur un siege mobile, qu'il dispose au milieu des tables.

Le dortoir s'appelle *atrium ledorum* ou simplement *aîrium*. Sa disposition en fer à cheval rappelle celle des salles à manger antiques. L'abbé est au centre, surveillant tout son monde. Une lampe ou une veilleuse éclaire la pièce. On y fait la lecture, après tes nocturnes, à la fin des longues nuits d'hiver, ce qui n'empêche pas les dormeurs de se reposer. L'unicité du dortoir confirme ce que nous savons du petit nombre des frères. La pièce paraît, elle aussi, contiguë à l'oratoire (32, 7-8).

Une seule pièce suffit également à contenir tout le matériel du monastère (ch. 17). Elle ne porte pas de nom particulier, mais on l'appelle occasionnellement *uestarium* (81, 10). On signale encore une loge près de la porte pour les portiers, une autre *cella* ou bâtiment distinct, pour les hôtes et leurs gardiens, des ateliers *(officinae),* un four, des lieux d'aisance *(refrigerium),* ces derniers situés hors du bâtiment d'habitation, semble-t-il. Tous ces locaux doivent se trouver à l'intérieur d'une clôture, où l'on ne pénètre que par un seul portail *(regia).* Cette clôture renferme un jardin, cultivé par les moines. Il n'y a pas de ferme attenante au monastère (86, 1-2), mais celui-ci possède des chiens et des chevaux qui logent ù proximité de la porte (95, 10-11).

Dans cette énumération, on sera surpris de n'avoir pas rencontré certains locaux traditionnels, tels que bibliothèque, scriptorium, salle capitulaire. Les livres, nous l'avons vu, sont conservés dans l'unique magasin qui contient tout le matériel (17, 13). Le travail des *scriplores* (54, 1) se fait sans doute dans une des *officinae.* Quant à la lecture commune, elle suppose au moins deux locaux différents, un pour chaque dizaine (50, 10), mais on se sert peut-être de salles communes telles que le dortoir et le

réfectoire. G'cst là aussi que se tiennent sans doute les réunions du conseil (2. 41-50). 'fous ces locaux paraissent être au rez-de-chaussée ; il n'est jamais question d'escalier.

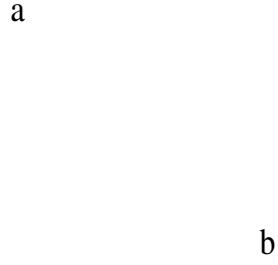


Fig. 1. — Le réfectoire.

a. Table de l'abbé, des portiers, des hôtes (84, 1).
bb. Tables des prévôts et des frères.
c. Siège du lecteur (24, 13).

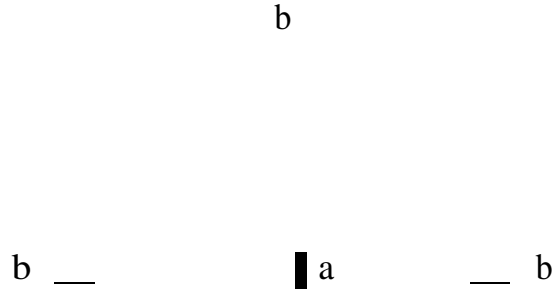


Fig. 2. — Le dortoir.

a. Lit de l'abbé (29, 3).
bbb. Lits des prévôts et des frères.

Fig. 3. - Le chœur.

a. Place de l'abbé.
a'. Place du second (93, 64).
bb. Places des prévôts et des frères (22, 9).
c. Nattes pour l'oraison (19, 25 ; 69, 10).

3. Les divisions du temps

Les variations de l'horaire au cours de l'année ne sont pas nombreuses. Une division très simple préside à la fois au régime des veilles, des jeûnes et du travail. L'année est coupée en deux : l'hiver va de l'équinoxe d'hiver (entendez : d'automne) jusqu'à Pâques : l'été commence à Pâques et s'achève à l'équinoxe (24 septembre). On trouve des traces d'un système plus ancien, où l'équinoxe de printemps correspondait à celle d'automne, comme date du changement de saison[1]. Ce système primitif et plus cohérent a été adapté, pour des raisons obvies, au cycle pascal qui régit l'année liturgique.

1. *HM* 33, 28. Ce vestige a été effacé dans 33, 10 et 35.

L'office divin n'est affecté par cette division qu'aux heures nocturnes et très légèrement aux vêpres[1]. Le nombre des antiennes dites aux nocturnes passe de 9 en été à 13 en hiver. De plus, l'horaire de la fin de la nuit est différent : en hiver, les nocturnes sont entièrement récites avant le chant du coq ou début de la quatrième veille (environ 3 h. du matin), et les matines, chantées au point du jour, en sont séparées par un temps libre. En été, au contraire, on ne dit les nocturnes qu'après le chant du coq, et l'on enchaîne les matines. Un temps de sommeil sépare ensuite les matines de prime.

Le régime des jeûnes est en principe uniforme toute l'année, du moins pour les adultes bien portants et demeurant en communauté[2]. Pour ces cas normaux, Noël et Pâques sont les seules dates marquantes en ce qui concerne l'horaire des repas. Cependant, la division de l'année en deux saisons, hiver et été, joue en fait un rôle considérable. En effet, c'est d'après cette division que varie le régime de deux catégories de religieux : les enfants[3] et les voyageurs[4].

Comme l'office divin et le régime des jeûnes, l'horaire de la journée de travail dépend de la saison. En hiver, le temps de la *leclio* se situe entre prime et tierce ; en été, il est reporté entre none et vêpres[5][6] La *leclio* prend place ainsi, suivant la saison, soit au début de la journée, soit à la fin. Le reste du jour est occupé par le travail manuel. L'été entraîne une autre modification de l'horaire : on fait une sieste à sexte, quelle que soit l'heure du repas®.

1. *RM* 34, 12-13 ; 36, 10 ; 50, 62 et 70 : les vêpres sont particulièrement avancées en été.
2. *RM* 28, 1-8. De même pour les adultes malades qui devancent de trois heures le temps du repas (28, 13-18).
3. *RM* 28, 19-25.
4. *RM* 28, 27-36.
5. *RM* 50, 9-17 et 62-64.
6. *RM* 50, 56-60. Cf. 29, 1.

Tel est, dans sa grande simplicité, le cycle annuel organisé par notre règle. Pour le comprendre, il faut avoir présent à l'esprit un fait capital : l'heure, dans l'antiquité, n'est pas un laps de temps uniforme, mais une quantité qui varie continuellement. Le jour et la nuit sont divisés chacun en douze heures. A l'équinoxe, le jour et la nuit étant égaux, l'heure de jour et l'heure de nuit le sont aussi. Mais passée cette date, l'écart entre jour et nuit, donc entre heure diurne et heure nocturne, ne cesse de croître. Au solstice, où cet écart est maximum, l'heure de jour (80 minutes) est le double de l'heure de nuit (40 minutes) ou vice versa. Il s'ensuit que la journée de travail est plus longue et plus fatigante en été, tandis que la nuit y est plus brève et moins reposante. Ce fait explique à la fois la mitigation du jeûne et celle des veilles pendant cette période. Quant à la *leclio,* le Maître justifie lui-même ses variations saisonnières par des considérations de chaleur et de fraîcheur1.

Le rythme semestriel de l'année monastique est donc fondé sur des motifs pratiques. Étant donné que l'horaire n'est pas artificiel, mais solaire, il s'agit de parer au déséquilibre que provoquerait l'inégale durée du jour suivant les saisons. Cependant cette alternance saisonnière entre en composition avec un autre rythme, d'origine et de signification religieuse : celui de la préparation à Pâques et de la célébration de cette fête. Comme Pâques n'est guère éloigne de l'équinoxe de printemps, on a fait coïncider avec la grande fête chrétienne le passage de l'hiver à l'été. Le cycle pascal, avec son satellite de Noël, n'exerce d'ailleurs son influence que sur l'horaire des repas et sur le chant de l'alleluia2. Il ne touche pas à l'office nocturne

1. «Ai 50, 9 et 40.

2. Sur le chant de 1'allcluia, voir plus loin l'étude sur *l'office divin.* Notons ici que l'usage des Églises est, selon le Maître, de faire cesser l'alleluia ù la Pentecôte (28, 41-46). Cette limitation de l'alleluia

et à la journée de travail, sauf en carême par l'adjonction d'«oraisons pures» entre les heures de l'office.

Pâques est donc la fête où se rencontrent les deux systèmes. Elle marque à la fois le changement de saison et le changement de temps liturgique. Pour apprécier pleinement la cohésion de cet ensemble, il faut remarquer en outre que le cycle de Noël se relie à celui de Pâques. Le jour de l'Épiphanie est tout ensemble la clôture du temps de Noël et l'ouverture de la préparation à Pâques. Dès le lendemain de la fête commence la *cenlesirna Paschae,* avec la déposition de l'alleluia. Ainsi l'année entière, dans son double rythme cultuel et saisonnier, gravite autour de la fête pascale.

Quant à la semaine, son pôle est le dimanche, avec la grande vigile de toute la nuit, la célébration eucharistique, le repas à sexte et le souper, le chant de l'alleluia comme à Pâques. Les autres jours ont chacun leur physionomie propre. Le jeudi jouit des mêmes privilèges que le dimanche en matière de jeûne, sauf durant le carême. Il rappelle en effet l'Ascension du Seigneur, de même que le dimanche commémore sa Résurrection. On invoque à ce sujet l'autorité « romaine » du pape Silvestre1. Trois fériés ont

au temps pascal est attestée à Rome au début du VIe siècle par Jean Diache, *Ep. ad Senarium* 13, *PL* 59, 40G, tandis que d'autres Églises, selon le même auteur, le chantent toute l'année. C'est le pape Grégoire I qui a étendu le chant do l'alleluia à d'autres périodes dims la liturgie romaine *(Ep.* 9, 12, *PL* 77, 956). Il se peut que nous ayons dans cette indication du Maître un indice de localisation et de datation. Cf. J. Froger, « L'alleluia dans l'usage romain et la réforme de S. Grégoire», dans *Ephemerida Lilttrgicae* 62 (1948), p. 6-48. On notera d'ailleurs que l'Afrique, au témoignage d'ismonii de Séville *(De ecd. off.,* I, 13, 3, *PL* 83, 750-751) réservait également l'alleluia au temps pascal, à la différence de l'Espagne.

1. *RM* 28, 43 citant les *Aclus S. Siluestri,* récit qui appartient au légendier romain. La dispense de jeûne du jeudi est aussi attestée en Gaule aux Ve-VIe siècles. Voir la *Vila S. Genouefae (BHL* 3335), AS *Jan.* 1, p. 139, c. 4, et Fortunat, *Vila S. Radegundis* 23, *PL* 88, 507 a.

au contraire le privilège d'un jeûne plus rigoureux, soit pour la communauté entière au temps de la sexagésime[1], soit pour les enfants et les voyageurs en différentes périodes[2]. Ces trois jours de pénitence sont le mercredi, le vendredi et le samedi. Les deux premiers appartiennent à l'usage de l'Église universelle. En revanche, le jeûne du samedi est une coutume particulière à certaines Églises. Au vie siècle, Rome se signale par cette coutume[3]. Il se peut que la fiM trahisse sur ce point son origine romaine, ou du moins italienne[4].

Enfin, la journée *(dies)* peut s'entendre soit du temps où le soleil est au-dessus de l'horizon (34, 5-11), soit de celui où il fait jour tant soit peu (34, 1-3)[5]6 Entendu comme durée legale de vingt-quatre heures comprenant un jour et une nuit, le jour commence au «chant du coq» (53,47). Si le Maître entend par là un temps de la quatrième veille®,

1. *RM* 28, 9-12.
2. *RM* 28, 19-36 et 61, 6-19.
3. Jean Diacre, *Ep. ad Senarium,* 13, *PL·* 59, 406 b.
4. Les moniales d'Arles jeûnent le lundi, non le samedi. Voir CftSAiRE, *Reg. Virg.* 67.
5. Voir nos remarques sur le ch. 34 dans le paragraphe *Genèse de la rédaction,* p. 186-187. — La durée de 24 heures, dont nous parlons dans ce qui suit, n'est pas expressément appelée *dits* par le Maître.
6. Ainsi l'entend Pline, *Hist. Nat.* X, 21. Voir G. Humbert; art. *Dies* dans Daremuerg-Saglio, *Did. des Anliq.,* t. II, p. 170, n. 67. On notera cependant que les Romains sont loin de donner toujours à l'expression cette valeur précise (G. Humbert, *ibid.,* η. 57-65). D'après *RM* 49, 2 *(usque dum secundo fuerit gallus auditus),* on serait tenté de croire que le chant du coq n'est pas pour le Maître une division mathématique de la nuit, mais un signal auditif réellement donné par ce volatile. On rejoindrait ainsi le sens que paraît donner AhNOBe le Jeune, *Jn ps. 129, PL* 53, 531 c : *Icrlia (custodia, uigilia) pullorum cantus transit,* le chant du coq se situe au cours de la troisième veille, non au début de la quatrième. (Noter au passage *pullorum canius* chez cet Africain vivant en Italie : pourquoi, dès lors, voir dans cette expression un indice de provenance gauloise ? Cf. Corbett, *The Latin,* p. 240). — Quoi qu'il en soit, le rôle du chant du coq comme point de départ de la journée est confirmé par

il s'écarte de l'usage profane qui fait commencer le *dies ciuilis* à minuit[1].

Telles étant les divisions du temps naturel, on doit préciser en outre les limites des différents temps liturgiques. Le carême commence six semaines avant Pâques. Chaque semaine comporte six jours de jeûne. On obtient ainsi un total de 34 jours, car le carême proprement dit s'achève le Jeudi Saint[2]. Or le Maître tient à atteindre le chiffre de 40 jours de jeûne. Pour y parvenir, il prescrit de jeûner trois fois par semaine à partir de la sexagésime[3]. Cette anticipation du jeûne quadragésimal paraît situer notre texte près de Borne ou en Provence dans la première moitié du vi°

les rubriques qui font commencer *a benedictionibus dictis* la dispense de génuflexion et le chant de l'alléluia aux jours de fête, ainsi que par la rubrique *usque, ad futuros nocturnos* pour la fin de ces signes de joie. Il se peut que cette dernière rubrique soit volontairement ambiguë (nocturnes compris ou non-compris, suivant qu'ils se disent avant Ou après le chant du coq).

1. Punk, *Hist. Nat.,* II, 78, cité par G. Humbert, *l.c.,* p. IG8, n. 3. D'après *RM* 33, 4-6, il semblerait que le *pullorum cantus* équivaut aux yeux du Maître à minuit, heure symétrique do la *sexta hora* du jour. Mais ici encore *pullus* (33, 3) oriente plutôt vers un signal auditif donné par le coq. D'ailleurs un office nocturne avant minuit en hiver serait peu vraisemblable. La solution de la difficulté réside sans doute dans le fait que le chant du coq, placé au cours de la 3e veille (voir note précédente), est pratiquement considéré comme le signal du milieu de la nuit et du début de la journée légale. Cette façon de concevoir le *gallorum canius* comme l'équivalent de minuit semble partagée par Cassien, *Conl.* 21, 25 (jeûner jusqu'au chant du coq, c'est jeûner une demi-journée) et *Ordo Romanus* XV, 9-10 (Andrieu 111, 97, 2-7), où les manuscrits hésitent entre *media node* et *adpropinqunnle gallorum cantu* (cf. *ibid.,* 69, AndrïBU, 111, 110, 9: *medium noclis tempore).* Le texte d'Arnobe cité à la note précédente pourrait d'ailleurs s'entendre en ce sens que le *p. c.* est le *début* de la troisième veille, bien que le sens proposé plus haut paraisse plus naturel *(transit).*

2. *RM* 53, 26-33.

3. *RM* 28, 9-12. Cotte anticipation donne six jours do jeûne supplémentaires.

siècle1. D'autre part, l'abstinence s'intensifie avec la *Iricesima* et la *uicesirna**. Quant au temps pascal, il s'étend du samedi avant Pâques au samedi avant la Pentecôte. /X son sujet, le Maître note un usage ecclésiastique qui se situerait bien, lui aussi, dans la région romaine au début du vie siècle3.

La préparation à Noël, calquée sur celle de Pâques, comprend 8 jours de pénitence4. Quant aux jours entre Noël et l'Épiphanie, on les célèbre à l'instar du temps pascal5.

1. Voir J. Frogkr, » Les anticipations d»i jeûne quadragésimal », dans *Mélanges de science religieuse* 3 (1946), p. 207-234. Cêsaire n'Ari.es parle de *ante duas hebdomadas ante quadragesimam (Reg. Mon.* 22) et do *anteriorem hebdomadam quadragesimae (Keg. Virg.* 67). Le IV" concile d'Orléans (541) réprouve l'un et l'autre sous le nom de *sexagesima* et de *quinquagesima* (can. 2, Bruns, p. 202), en visant la région provençale. Pour l'Italie, voir l'Épislolicr de Victor de Capoue (541-554), reproduit par H. Leclercq, art. *Lectionnaire,* dans *DACL,* VII1-2, 2277. A Rome même, la sexagésime est attestée par lea plus anciens Évangéliaires, vers le milieu du vu· siècle. Voir Th. Ki.auser, *Das rômische Capitulare Euangeliorum,* Münster 1935, p. 19 (n° 52). Déjà la septuagésime elle-même, au moins comme solennité liturgique, y existait au temps de Grégoire I. Voir en outre *Introd.,* p. 229, n. 1.

2. *RM* 53, 3-1. Voir C. Callbwaert, « Les origines de la mi-carême », dans *Sacris Erudiri,* Slccnbrugge, 1940, p. 591-599. La *uicesima* ou mi-carême est bien connue des plus anciens documenta mozarabes. On la trouve aussi dans le Lectionnaire d'Aniane. Λ Rome, elle est attestée par le *Cornes* de Würzburg, de même que la *Iricesima.* Voir aussi l'Ordo *Komanus* XV, 81 (Andribu, III, 115, 1).

3. Voir plus haut, p. 38, n. 2.

4. *KM* 45, 4-7. Cette pratique rappelle l'usage priscillianiste condamné par le concile de Saragosse (380), can. 4 (Bruns, p. 13), bien que le jeûne ne soit pas expressément signalé par ce concile et que la période do pénitence s'étende jusqu'à l'Épiphanie. De son côté, l'Espagnol Bachjarius, aux environs de 400, recommande trois semaines de jeûne et de prière comprenant les (Ôtes de Noël et de l'Épiphanie *(PLS* I, 1042-1043). Il semble donc que cc «carême de Noël» prescrit par le Maître soit une observance d'origine espagnole. Toute trace de signification hérétique a d'ailleurs disparu dans notre règle. Rapprocher de ces huit jours avant Noël les sept jours avant l'Épiphanie prescrits par Césaire (voir note suivante).

5. *KM* 45, 2-3. Cette célébration est nettement contraire à l'obser-

4. L'observance

Dans le cadre spatial et temporel que nous venons d'esquisser, la communauté du Maître mène une existence qui nous est connue dans les moindres détails. Il ne s'agit pas ici d'en faire un tableau pittoresque, mais d'indiquer les grandes lignes de l'observance et de les situer dans l'histoire des institutions monastiques.

La journée est occupée aux trois quarts par le travail manuel. Celui-ci doit être conforme aux exigences du recueillement et du jeûne, ce qui fait exclure le travail des champs (ch. 86). Seuls sont pratiqués les métiers artisanaux et le jardinage. Il y faut ajouter les sorties pour affaires ou commissions. Le Maître tient à imposer une certaine tenue monastique à ces expéditions hors clôture, ce qui donne lieu à de minutieux règlements : quantité de nourriture, heure des repas, manière de dire l'office divin, cérémonial des visites et des rencontres, temps réservé à la *leclio,* rien n'est laissé au hasard.

La *leclio,* qui occupe le premier ou le dernier quart de la journée1, est un exercice communautaire. On se réunit par dizaines et l'on écoute un lecteur, chacun ά tour de

vance pénitentielle attestée en Espagne à la fin du iv* siècle (voir note précédente). Elle s'oppose également aux prescriptions de Césaire d'Arles : jeûner trois fois par semaine ù partir de Noël *(Reg. mon.* 22) ; jeûner sept jours avant l'Épiphanie *(Rcg. Virg.* 67). En revanche, la même dispense de jeûne est accordée par le IIe concile de Tours (567), can. 17 (Bruns, p. 229).

1. La position normale de la *leclio* est au début de la journée. Cf. Césairk, *Reg. mon.* 14 et *Reg. virg.* 19-20; cf. *Reg. virg.* 69. Le motif est bien indiqué par Pé.i.age, *Ep. ad Demetriadem,* 23, *PL* 30, 37 b : on doit consacrer à la lecture la meilleure part de la journée, c'est-é-dire les trois premières heures. Même motivation dans *ÏEp. II ad virginem* attribuée à Césairr *(PI.* 67, 1132 c). Les règles gauloises des ν«-νι· siècles placent toutes la lecture au début de la journée comme Césaire. Voir les textes analysés par G. Holzhf.rr, « Die Regula Fcrioli », dans *Stadia Anselmiana* 42, Rome, 1957, p. 227-22S. En revanche, *VOrdo monasterii* augustinien prescrit la

rôle faisant la lecture dans l'unique *codex*. En même temps, un des *litterali* apprend à lire aux enfants et aux analphabètes, et ceux qui ne savent pas encore le psautier s'exercent à le réciter. Tout cela constitue *l'opus spiritale*. Le Maître y attache une telle importance qu'il n'en dispense personne, pas même les voyageurs. La lecture peut même tenir lieu de travail manuel, en cas d'indisposition physique ou de jeûne surérogatoire.

D'ailleurs. l'activité intellectuelle ne se limite pas à ces trois heures quotidiennes. Tout au long de la journée de travail manuel, les frères sont invités à ruminer les psaumes et l'Écriturc1. Cette « méditation » est un exercice oral, qui se fait à mi-voix. On peut aussi poser des questions d'intérêt spirituel, sauf en présence de l'abbé. Surtout, le travail manuel s'accompagne d'une lecture, dès que les travailleurs forment un groupe un peu important. Ainsi la journée entière baigne dans le recueillement et l'attention à la parole de Dieu.

En plus des heures prescrites, les frères disposent de temps libres qu'ils peuvent consacrer à l'étude. Telles sont les dernières heures de la nuit, après les nocturnes en hiver, et la journée entière du dimanche.

En matière de jeûne, le Maître se montre fidèle à l'antique principe du repas unique à l'heure de none2. Comme les

lecture de sexte à none (ch. 3, dans *fiev. Binid.* 42 [1930], p. 319). Il se peut que le Maître ait emprunté à deux traditions différentes l'une et l'autre observance, la *lectio* du matin et celle de l'après-midi, en les répartissant suivant les saisons et en donnant ù celte répartition une signification pratique do son cru.

1. Sauf à la sortie de l'oratoire, après l*office (ch. 68). La ‹ méditation » est une pratique constante et universelle dans le monachisme.

2. **J**érôme, *Ep.* 22, 35. Les Égyptiens que décrit Cassien observent également un jeûne uniforme toute l'année, sans variations saisonnières *(Conl.* 21, 29-30). D'autre part, ils se dispensent du jeûne non seulement le dimanche, mais aussi le samedi *(Inst.* 3, 10-12). A cet égard, le Maître n'innove pas en accordant deux joursde dispense par semaine. ll remplace seulement le samedi, jour de jeûne à Rome, par le jeudi.

premières générations monastiques, il ne connaît d'autre variation que le jeûne plus strict du carême et la relâche du temps pascal. Cependant, nous l'avons vu, il établit autour de Noël des temps de pénitence et de rémission analogues à ceux du cycle de Pâques. De plus, il excepte de la loi du jeûne le jeudi, sauf en carême. Compte tenu de ces nouveautés, c'est bien le système primitif du jeûne uniforme tous les jours de l'année qui survit dans la *RM,* à la différence des systèmes plus récents où l'on distingue entre les saisons[1].

Le maintien du jeûne aux fériés d'été ne pouvait manquer de paraître onéreux. On perçoit un écho de certaines plaintes dans les considérations qui ouvrent le chapitre 28. En outre, les aménagements prévus pour les enfants et les voyageurs sont comme des pierres d'attente pour une mitigation plus générale. De fait, aussi bien chez les législateurs artésiens que chez saint Benoît, le jeûne d'été se réduit à deux ou trois fériés par semaine, adoucissement qui n'est encore concédé, dans la *RM,* qu'à des catégories spéciales.

L'abstinence, en revanche, n'est pas aussi rigoureuse qu'on pourrait s'y attendre[2]. On sert de la viande le Jeudi Saint, et chacun peut opter pour un menu à la viande pendant le temps pascal et celui de Noël. Au reste, si l'on met à part les pénitences du carême, le régime alimentaire de la communauté est assez libéral[3]. On boit du vin au repas en toute saison, et l'on passe au réfectoire dans la soirée pour un tour de boisson, dès que l'après-déjeuner est un peu long.

1. Voir les régies de Césairc et d'Aurélicn.

2. *RM* 53, 26-33 ; et. 45, 3. Comparer Césaire, *Reg. mon.* 24 : *pullos cl carnes nunquam sani accipiant,* qui donne le ton de tout le monachisme ancien.

3. La *RB* indique un menu presque identique, mais prend une attitude restrictive à l'égard du deuxième plat et du vin. Il n'y a pas de trace tic ces réserves chez le Maître.

Le régime des punitions est sensiblement plus complexe que chez Cassien. Celui-ci prévoyait seulement l'excommunication ou les coups, suivant la gravité de la faute[1]. Le Maître prescrit d'abord une série d'avertissements prives[2]. Ensuite, il distingue deux sortes d'excommunication, là où Cassien n'en connaissait qu'une. Quant aux coups, on ne les administre aux adultes qu'assez rarement et comme à regret[3]. Le Maître préfère, pour les fautes courantes, des prolongations du jeûne et des retranchements sur le pain ou le vin.

En matière de veilles, le Maître conserve une observance primitive : la grande vigile de la nuit du dimanche (ch. 49). Si ce trait est plutôt archaïque[4], il n'en est pas moins en situation dans la première moitié du vi« siècle, où les évêques d'Arles prescrivent encore deux grandes vigiles hebdomadaires. Au reste, le régime des veilles est fort modéré aux six autres nuits de la semaine, surtout si on compare les nocturnes du Maître à ceux de *Vordo lirinensis.* En tout temps il est permis de dormir pendant les dernières heures de la nuit, coutume qui se maintiendra dans certains monastères romains en plein vin0 siècle[5]. En été, la communauté entière se livre à ce deuxième temps de sommeil, et une sieste à l'heure de sexte vient compenser la brièveté de la nuit. Cette méridienne paraît être une innovation

1. *Inst.* 4, 16.

2. Ces prescriptions, d'origine évangélique, manquent chez Cassien, maie figurent chez Pachôme, Basile, Augustin et tous les législateurs postérieurs.

3. Faute énorme (14, 87) ; refus de satisfaire (13, 69-72). Césaire y va plus rondement : on reçoit la férule pour un simple retard à l'office *(Reg. mon.* 11). Quant ù Colornban, les coups sont pour lui monnaie courante. Λ cet égard, il y a opposition radicale entre la *RM* et le monachisme colombanien.

4. La grande vigile disparaîtra dans la *RD* cl dans l'office romain. Déjà il n'en est pas fait mention dans *l'Ordo monasterii* augustinien.

5. Voir *Ordo romanus* XVIII, 19 (Andmbu, III, 207, 19). C'est l'usage contre lequel s'insurgeait Cassien, *Inst.* 3, 5.

par rapport aux observances des premières générations. Ni Jérôme, ni Cassien, ni aucun de leurs contemporains n'en fait mention.

Le cycle des heures de l'office comprend prime. Cette heure est entièrement assimilée à tierce, sexte et none, sans que rien suggère son origine récente. On sait pourtant que prime n'apparaît pas explicitement en Occident avant Césaire d'Arles et ne devient à Arles un office quotidien que chez Aurélien. Cassiodore lui-même n'en fait pas mention[1]. Ces données paraissent interdire de donner à l'ordo du Maître une date antérieure aux premières décades du vie siècle. *L'ordo* dont dépend saint Benoît semble aussi avoir connu prime, tant le nom de l'heure que sa conformité aux autres petites heures.

L'horaire de l'office présente un caractère remarquable : la simplicité. Les heures solaires sont strictement observées, sans ces retards et ces anticipations qui donnent à l'horaire de saint Benoît une physionomie si compliquée. Le seul accommodement de ce genre auquel le Maître consente est d'avancer un peu les vêpres, surtout en été[2]. Cette fidélité à l'horaire primitif est une marque d'ancienneté.

Dans son ensemble, cette observance ne semble pas particulièrement rude, en comparaison des autres règles de l'antiquité. Un réel souci de discrétion l'inspire. Cependant deux traits saillants distinguent notre législateur. Le premier est son penchant à la méfiance envers toutes les formes de dispense. Avec une sévérité impitoyable, il cherche à dépister tous les faux prétextes de maladie. Office, travail, abstinence et jeûne, tous les points de l'observance doivent être jalousement maintenus par l'abbé. Celui-ci doit se montrer soupçonneux à l'égard de ceux

1. Com. *ps.* 118, 164, *PL* 70, 895 c.
2. *KM* 34, 12-13.

qui demandent à être exemptés de quelqu'un de ces points1.

En second lieu, le Maître fait preuve d'une extrême minutie. Pas un détail qui soit laissé de côté, pas une éventualité qui ne soit envisagée, pas une situation qui ne fasse l'objet d'un règlement précis. Le résultat le plus amusant de cette tendance est l'extraordinaire chapitre 61, où l'heure du repas pris hors clôture est déterminée en fonction de trois variables : la qualité de celui qui invite, l'instance de l'invitation et le jour de la semaine, ce qui donne lieu ù une dizaine de solutions différentes ! Notre auteur trahit souvent ce penchant de juriste et de casuiste. Son vocabulaire meme indique une formation juridique et une tendance à tout envisager sous cet angle2. Rien sans doute n'a autant desservi son influence que la minutieuse précision de ses règles. Une législation aussi rigide et aussi détaillée ne pouvait guère s'étendre hors de l'étroite clôture pour laquelle elle avait été conçue. Mais nous aurions mauvaise grâce à nous en plaindre, puisque c'est justement cette abondance de détails précis qui fait de la 7iΛ/ un document incomparable pour l'historien.

1. Voir ΛΛi 69 ; 23, 17 ; 53, 5. Même défiance à l'égard des hôtes (ch. 78-79) et dés postulants (ch. 87-91).

2. On s'en rendra compte en étudiant par exemple les emplois de *debitus, iuste, iniuslc, digne, dignus, indigne.*

Chapitre ii

LITURGIE

1. L'office divin

La section liturgique de la *RM* est rédigée avec le meme souci d'ordre et de clarté qui caractérise la règle entière. Elle comprend deux parties, suivies de quelques appendices (ch. 45-49). La première partie traite du nombre des psaumes (ch. 33-38), la seconde, de leur mode d'exécution (ch. 39-44). Les deux parties sont exactement symétriques, c'est-à-dire qu'elles parcourent l'une et l'autre toutes les heures de l'office, en suivant le même ordre[1]. Chacune d'elles est régie par une loi de structure qu'on retrouve constamment : loi des « 24 impositions » pour la première partie, loi des « deux tiers » pour la seconde.

I. *Loi des 24 impositions* (ch. 33-38).

Chaque psaume étant suivi d'une oraison et d'un *gloria,* qui comportent une génuflexion[2], il s'agit d'obtenir un

1. Exception faite des chapitres sur les nocturnes (ch. 33 et 44), qui se situent l'un au début de la première partie, l'autre à la lin de la seconde. Mais il se peut que le ch. 33 ne soit plus à sa place primitive. Voir plus bas, p. 183-187.

2. Voir 33, 32 et 43-45. Il est difficile de préciser dans quel ordre se succèdent les éléments qui terminent le psaume : gloria, oraison, conclusion *(conpiere, et.* 52, 1-4; 55, 8; 56, 8, etc.). On pourrait admettre la séquence : psaume + gloria + oraison. Ainsi l'entend

total de 24 genuflexions le jour et autant la nuit. On donne le nom générique *à'impostlio* à tout récitatif (antienne, répons ou cantique) qui s'achève par une génuflexion et entre ainsi dans le calcul des 24 génuflexions. Le tableau suivant indique la répartition des 24 impositions. Aussi bien ici que plus bas, nous plaçons entre crochets les indications conjecturales.

	Nuit		Jour
	Hiver	Été	
Nocturnes :	[13]‘ antiennes 3 répons	9 antiennes 3 répons	Petites Heures: 3 ant. 1 rép.
	16 imp.	12 imp.	16 imp.
Malines :	6 antiennes 1 répons 1 Évangile (cantique)		Lucernaire : 6 ant. 1 rép. 1 Év.
	8 impositions		8 imp.

V. Janrras, « Notulae liturgicae in *HM* ·, dans *Studia Monastica* 'Z (1960), p. 359-364 (voir p. 362). En revanche, O. Heiminc. propose l'ordre inverse : psaume + oraison gloria, la conclusion de l'oraison coïncidant peut-être avec le gloria (« Zum monaslischen Ofilzium von Kassianusbis Kolumbanus », dans *Archiufür Liturgiaoisscnschafl* 7 [1961-1962], p. 89-156. Voir p. 94). Celte seconde interprétation nous parait solidement fondée. Cf. 33, 43-44. La génuflexion se rapporte certainement à l'oraison, pour laquelle on doit normalement se prosterner (48, 11-12, etc.). Peut-être le gloria est-il dit aussi à genoux.

L Ce chiffre fait, défaut dans 33, 29. Nous le restituons d'après le total des impositions. Voir notre étude « Lacunes et erreurs dans la section liturgique de la*RM* » dans *Rev. Bénéd.* 70 (1960), p. 410-413. Nous rejetons donc le chiffre 12, indiqué par *A* dans 44, 2, aussi bien que le chiffre 11 fourni par *P* dans le même passage (voir les notes suivantes). Si surprenant que soit le chiffre 13, il est confirmé par l'absence de notation symbolique dans 33, 29. Le chiffre 12 n'cùt pas manqué de provoquer un rapprochement avec les douze apôtres. Cf. 33, 30 cl 40.

On le voit, le système nocturne est déficient en été. La brièveté des nuits en cette saison oblige à réduire à 9 le nombre des antiennes. Faute de pouvoir atteindre le total de 24 impositions nocturnes, évoquant les 24 vieillards de l'Apocalypse, on se console en songeant que les 12 impositions des nocturnes rappellent le nombre des apôtres (33, 40), tandis que les 16 impositions d'hiver sont conformes à celui des prophètes (33, 30).

Une autre anomalie se produit dans le système diurne. L'heure de complies, qui fait partie du septénaire des offices de jour (34, 2 ; 42, 3-4), reste en dehors du calcul des impositions.

Si l'on met à part ces singularités, le cycle entier frappe par son harmonie. Les petites heures (prime, tierce, sexte, none), qui s'échelonnent au cours de la journée, correspondent à l'unique office de nuit, les nocturnes, tandis que le lucernairc, office de la fin du jour, fait pendant aux matines, office de la fin de la nuit.

II. *Loi des deux tiers* (ch. 39-44).

Dans cette partie, on indique ce qui doit être dit avec ou sans alleluia. Les antiennes, qui forment la grande masse des impositions, se répartissent ù chaque heure en deux groupes, le premier sans alleluia, le second avec alleluia. Il y a deux antiennes sans alleluia pour une avec alleluia. C'est ce que nous appelons la loi des deux tiers. Voici le détail de cette répartition :

Matines :

4 ant. sans alleluia ; 2 ant. avec alleluia

Petites Heures :

2 ant. sans alleluia ; 1 ant. avec alleluia

Lucernairc :

4 ant. sans alleluia ; 2 ant. avec alleluia

Complies :

2 ant. sans alleluia ; 1 ant. avec alleluia

Nocturnes

hiver : [9][1] ant. sans alleluia ; [4 ant. avec alleluia][2]

été : 6 ant. sans alleluia ; 3 ant. avec alleluia.

On le voit, cette loi structurelle se heurte à la précédente quand il s'agit des nocturnes d'hiver. Ceux-ci en cITet doivent compter 13 antiennes, afin d'arriver au total

1. Nous corrigeons le chifTre fautif donné par 44, 2 (voir note précédente), en tenant compte de l'existence, certaine à nos yeux, d'un groupe d'antiennes avec alleluia (voir note suivante). On peut hésiter ici entre les chiffres 8 et 9. Nous avons donné les raisons de notre préférence pour 9 dans l'article *Lacunes et erreurs,* cité plus haut. En tout cas, il ne peut être question d'adopter le chiffre 12, indiqué par *A*. Cela obligerait à compter le *versus apertionis* (44, 1) dans les 16 Impositions (44, 3). Or l'intention de l'auteur n'est certainement pas de ranger ce verset parmi les impositions, comme le montre le passage parallèle (44, 6-7). D'ailleurs, aucun verset ne figure jamais dans le total des impositions, celui-ci étant toujours calculé *extra uersum et lectiones* (33, 30 et 36 ; 36, 2 ; 36, 4 et 7 ; 39, 3 ; cette rubrique ne vise précisément que le verset qui précède ou suit les leçons, à la fin de chaque heure, mais elle serait au moins équivoque, dans le cas des nocturnes — 33, 30 et 33, 36, — si le *versus apertionis* faisait exception). Pour être mis au nombre des 24 impositions, le verset devrait comporter *une génuflexion,* ce quo rien ne suggère. Seuls quelques versets prononcés dans des cérémonies en dehors de l'office, portent la mention *cum gloria,* qui autoriserait peut-être à imaginer une génuflexion. Voir notre étude sur le rituel.

2. Cette mention manque entièrement dans 44, 2. Nous la rétablissons d'après 44, 7 et en vertu de la loi générale qui s'observe sans exception dans cette série de chapitres. Sa disparition dans le subarchétype de *PA* s'explique aisément (saut du même au meme). Noter aussi la rubrique *currente semper psalterio,* qu'on retrouve dans 44, 7, et qui constituerait une anomalie sans exemple si clic portait réellement sur un répons, comme le prétend le texte de nos deux manuscrits. Voir l'article *Lacunes et erreurs,* déjà cité. Quant au chifTre 4, que nous proposons, il est sujet à discussion, tout comme le chiffre 9 proposé ù la note précédente. On pourrait lire 8 antiennes sans alleluia et 5 avec alleluia, le total restant 13.

de 16 impositions. Mais 13 n'est pas divisible en nombres entiers selon les deux tiers. Force est donc de calculer ceux-ci de façon approchée. Cette bizarrerie a sans doute contribué à embrouiller les copistes, jusqu'au jour où un « saut du même au meme» fit disparaître jusqu'à la mention des *anlifanae cum alleluia.*

Compte tenu de cette anomalie, on reconnaît partout la même structure ternaire. Les antiennes sont groupées par trois ou par multiples de trois, et ces groupes sont divisés selon les deux tiers. Le Maître n'est pas le seul à bâtir de la sorte. On retrouve semblable structure dans la plupart des anciens *ordines* monastiques : psaumes assemblés en groupes de trois, qu'on divise en deux parties, deux psaumes d'un côté, un psaume de l'autre. On honore ainsi la Trinité (groupes de trois), tout en mettant de la variété (division en deux parties). Mais cette structure fondamentale donne lieu à des applications différentes suivant chaque *ordo.* On peut en effet recourir à plusieurs principes de variété. Tantôt l'on fera alterner antiennes et répons, soit deux antiennes pour un répons1, soit deux répons pour une antienne2. Tantôt l'alternance jouera sur l'alleluia : à deux psaumes sans alleluia succédera un psaume avec alleluia3. Ce dernier système, préconisé par

1. Proportion observée à tous les offices dans *VOrdo monasterii* augustinicn, édité par D. Dr Bruyne dans *Rev. liënéd.* 42 (1930), p. 318-319. Même proportion Λ la fin de la *missa* d'après Césajre d'Arles, *Reg. mon.* 21, et Auuûuen d'Arles, *Reg. mon., PL* 68, 391 d.

2. Ainsi S. Colomdan aux *chorae* nocturnes, où une antienne succède à deux *psalliti* (répons? directs?). Voir *Reg. mon.* 7 dans G. S. M. Walker, S. *Cotumbuni opera,* Dublin 1957, p. 130, l. 3-4.

3. Auréljen d'Arles, *Reg. mon., PL* 68, 393 b, explicitant une donnée de Césairc. En Égypte, selon CaSSIen, *Inst.* 2, 5, 5, seul le douzième et dernier psaume des vêpres et des nocturnes comportait l'alleluia. Chez les Artésiens, au contraire, quatre psaumes sur douze (3-G-9-12) sont aileluiatiques. Césairc et Aurélien n'indiquent cette façon de faire que pour les offices de Pâques. Il n'est pas sûr qu'elle soit chez eux aussi générale que dans la *RM.*

Césaire et Aurélien d'Arles pour l'heure de tierce à Pâques, est celui que nous retrouvons chez le Maître. Celui-ci cependant divise ainsi le groupe des *anlifanae,* alors que les Arlésiens font porter la division sur le bloc des *psalmi* qui se disent au début de l'heure, avant les antiennes.

La présence ou l'absence de l'alleluia ne constitue pas seulement un élément de variété au sein de la psalmodie antiphonée. Le Maître étend cette loi d'alternance aux deux autres types d'impositions : les répons et les cantiques. Ici pourtant la loi des deux tiers ne joue plus, ce qui ne saurait surprendre, puisque répons et cantiques ne sont pas groupés, comme les antiennes, en blocs ternaires. Il n'y a d'ordinaire qu'un répons à chaque heure : il n'est pas question de le dire avec alleluia, sauf au temps pascal, au temps de Noël et les dimanches et fêtes[1]. Aux nocturnes cependant, outre le répons d'introduction qui obéit à la rubrique précédente, on dit deux répons, le premier sans alleluia, le second avec alleluia, chacun à la suite du groupe d'antiennes correspondant. Quant aux cantiques de l'Évangile *(euangelia)* qui terminent les matines et le lucernaire, l'abbé doit les dire sans alleluia, sauf le dimanche[2].

Ces dispositions sur l'alleluia aux répons et aux cantiques nous ont mis en présence de quelques rubriques particulières pour les jours de fête. Il convient de noter que ces rubriques concernent aussi les antiennes. Au temps pascal et au temps de Noël, jour et nuit, le dimanche et à la fête du patron de l'oratoire à partir des *benedictiones* de matines, ce sont toutes les antiennes et tous les répons qui reçoivent l'alleluia[3].

1. *RM* 45. La rubrique semble jouer seulement pour la fête du patron do l'oratoire (45, 18), non pour une fête de saint quelconque (39, 5-7; 45, 16).

2. *RM* 39, 2 et 41, 3.

3. Il est probable que *Veuangelia* de matincs-lucernaire est compris dans cette loi générale pour les jours de fête, bien que seul le dimanche soit visé dans 39, 2 et 41, 3.

L'Épiphanie amène un changement de régime dans celte discipline de l'alleluia. D'abord cette fête marque la fin du temps de Noël, assimilé en tout au temps pascal. On cesse donc, dès le lendemain de la fête, de chanter l'allelnia à toutes les antiennes et à tous les répons, comme on le faisait depuis Noël[1]. Mais on ne revient pas pour autant au régime normal. Deux rubriques précisent que l'on ne doit plus dire avec alleluia l'Évangile des matines du dimanche[2] ni le troisième psaume des petites heures[3]. Ges rubriques valent-elles seulement pour les cas particuliers dont elles traitent, ou bien ont-elles une portée générale, de sorte qu'on devrait les étendre à toute la discipline de l'alleluia? Celte dernière interprétation serait assez conforme à la règle générale énoncée ailleurs par le Maître : c'est à l'Épiphanie que les monastères abandonnent l'alleluia dans la psalmodie, non à la Pentecôte comme le font les églises[4]. Qu'elle soit partielle ou totale, la cessation de l'alleluia à l'Épiphanie est en tout cas en rapport avec la préparation à Pâques : au lendemain

1. *RM* 45, 2-3 et 8-11.

2. R.W 39, 2. Il est probable que cette rubrique concerne aussi le luccrnaire (41, 3).

3. *RM* -10, 2.

4. *RM* 28, 47. Le temps après la Pentecôte serait donc, dans les monastères, une sorte d'extension du temps pascal. L'alleluia pascal s'y prolongerait, mais dans une mesure réduite : non plus à toutes les impositions (sauf le dimanche), mais seulement au dernier tiers des antiennes. Remarquer que la cessation de l'alleluia à l'Évangile des matines du dimanche à partir de l'Épiphanie (39, 2) n'aurait guère do sens si l'alleluia était maintenu partout ailleurs ce même jour. Il semble donc que le Maître veuille dire : à partir de l'Épiphanie, on ne chante plus du tout l'alleluia, pas même le dimanche (39,2) ni *a fortiori* les jours ordinaires (40, 2). L'Épiphanie amènerait ainsi l'exclusion totale de l'alleluia, sa · fermeture » (28, 45-47), de même que le samedi de Pâques amène sa réapparition, son « ouverture › (28, 44). — Interprétation différente chez C. Gindele, ‹ Das Alleluia im Ordo Officii der Regula Magistri », dans *Reu. licncd.* 70 (I960), p. 504-525.

de l'Épiphanie commence la *centesima Paschael.* Ainsi l'Épiphanie ne clôture pas seulement le temps de Noël ; elle inaugure en outre un temps d'austérité particulière qui ira en s'intensifiant jusqu'à Pâques. Dans son premier rôle, la fête met fin à l'alleluia généralisé ; en vertu du second, elle entraîne une réduction de l'usage de l'alleluia, tel qu'il se pratique de la Pentecôte au 17 décembre, peut-être même sa suppression totale.

A travers ces deux parties, que nous venons d'analyser, le traité de l'office divin dévoile progressivement la structure de chacune des heures canoniales. Quelques schémas en donneront une idée.

I. Nocturnes :

Verset d'ouverture (trois fois)
Répons d'exhortation (Ps. 94)

Antiennes sans alleluia : [9] en hiver
6 en été
Répons sans alleluia

Antiennes avec alleluia : [4 en hiver]
3 en été
Répons avec alleluia

Leçon de l'Apôtre
Leçon de l'Évangile

Verset
Bogus Dei[2]

II. Matines et Lucernaire :

Quatre antiennes sans alleluia
Deux antiennes avec alleluia

1. *ÜM* 45, 11.
2. Il s'agit probablement d'une oraison silencieuse. Voir note sur 33, 30.

Répons
Verset

) Leçon de l'Apôtre
/ Évangile (cantique)

Bogus Dei

III. Prime, Tierce, Sexte, None :

Deux antiennes sans alleluia
Une antienne avec alleluia

Répons

Leçon de l'Apôtre
Leçon de l'Évangile

Verset
Bogus Dei

IV. Complies :

j Deux antiennes sans alleluia
/ Une antienne avec alleluia

Répons

j Leçon de l'Apôtre
/ Leçon de l'Évangile

Bogus Dei
Verset de fermeture

Comme on le voit au premier coup d'œil, Ics^hcures de l'office sont toutes bâties sur le même type : éléments identiques se succédant dans le même ordre. Deux exceptions sont à relever, toutefois. D'abord les nocturnes comportent une introduction, comprenant un verset et un répons, avant le bloc des antiennes. Ensuite, la place du verset est variable suivant les heures :

1. Après les leçons (nocturnes et petites heures)[1][2]
2. Avant les leçons (matines et lucernaire)'.
3. Après le *rogus* (complies).

Cette dernière position s'explique par le caractère particulier de l'heure : le verset de complies *a* ferme » la bouche aux frères, de même que celui des nocturnes l'«ouvre». Il doit donc terminer l'office. Quant à la position particulière du verset aux matines et au lucernaire, elle est peut-être en rapport avec le rôle spécial de l'Évangile à ces heures, sans qu'on puisse préciser cette relation[3].

Peut-on déterminer *quels psaumes* sont à dire à chaque heure? Une rubrique sans cesse répétée répond sommairement à cette question : *currente semper psalterio,* il faut suivre l'ordre du psautier. Le Maître ne connaît donc pas d'affectation précise des psaumes — tel psaume à telle heure pour tel jour —, ni de lecture du psautier en un temps donné, une semaine par exemple, comme c'est le cas dans la *BB* et dans l'office romain. Il se contente de prescrire la récitation des psaumes à la suite, c'est-à-dire probablement en reprenant à chaque heure le psautier, là où l'on s'est arrêté à la fin de l'heure précédente. Cependant ce principe souffre trois restrictions :

1. La rubrique affecte toujours les antiennes, jamais les répons[4]. Selon toute apparence, ces derniers ne lui obéissent pas. Il est donc vraisemblable que les répons sont des psaumes fixes, spécialement assignés à chaque heure. En tout cas, il en est bien ainsi pour le répons

1. On a remarqué plus haut que les nocturnes et les petites heures se correspondent symétriquement dans le calcul des 24 impositions. On retrouve ici la même symétrie.

2. Heures symétriques, elles aussi, dans le calcul des impositions.

3. I.'ofilce bénédictin et l'oflice romain ont également le verset do matines-vêpres avant le cantique de {'Évangile, bien qu'après le capitule.

4. Exception tout apparente dans 44, 2 (saut du même au mémo). Voir plus haut, p. 52, n. 2.

d'exhortation, au début des nocturnes, qui n'est autre que le *Ps.* 94, ainsi que le Maître nous l'apprend lui-même (32, 14).

2. La rubrique fait également défaut pour les antiennes de complies et de matines. En ce qui concerne complies, nous ignorons quels psaumes sont récités, mais l'usage d'affecter à cette heure des psaumes spéciaux, en rapport avec la nuit et le sommeil, se retrouve presque partout dans les anciens *ordines* monastiques[1]. Quant aux matines, le Maître indique lui-même le contenu des antiennes : d'une part le *Ps.* 50 et les Laudes[2], probablement aux deux extrémités de la psalmodie anliphonée, comme c'est le cas au rite bénédictin, et d'autre part des cantiques (39, 4). L'un de ceux-ci est précisé : aux dimanches et fêles on récite les *Benedictiones*[3] (39, 5).

3. La rubrique paraît viser spécialement les antiennes *cum alleluia.* Dans la première partie du traité, où la règle de l'alleluia n'est pas encore dévoilée, la mention *currente semper psalterio* porte sur tout le bloc des antiennes[4]. Mais dans la seconde partie, elle porte uniquement sur les antiennes avec alleluia[5][6] Or c'est un principe ancien, déjà énoncé par Cassien®, que seuls les psaumes allcluiatiques. c'est-à-dire ceux qui renferment l'alleluia dans leur

1. Peut-être déjà chez Cassien, *Inst.* 4, 19, 2 : *psalmos quos quieturi ex more decantant.*

2. Sans doute les *Ps.* 148-150. Cf. Cassien, *Inst.* 3, 6 et Césaire-Aurêlien.

3. *Dan.* 3, 52-56 et 57-90. C'est le deuxième des trois cantiques do mutines à Pâques chez Césaire-AuréHen. On le retrouve au dimanche dans l'office romain et bénédictin. Le Maître en fait le point do départ de la dispense de génuflexion et de la généralisation de l'aileluia. Doit-on en conclure qu'il se place au début de l'office plutôt qu'à la lin?

I. *IlM* 33, 29 et 30 ; 35, 2 ; 36, I. Cf. 46, 1 (règle générale).

5. *RM* 40, 2 : 41, 2; 44, 2 (compte tenu de notre reconstruction ; voir plus haut, p. 52, n. 2 et p. 58, n. 4) ; 44, 7.

6. *Inst.* 2, 11, 3.

titre, peuvent être dits avec alleluia. Il semble que ce soit contre ce principe qu'est dirigée la rubrique du Maître : au lieu de choisir un psaume allcluiatique, on poursuivra selon l'ordre du psautier sans tenir compte de la présence ou de l'absence de l'alleluia dans le titre du psaume. Peut-être notre auteur n'a-t-il jamais eu en vue autre chose que cette indifférence à l'égard des Litres psalmiques.

Comment apprécier l'ensemble de cette législation liturgique? D'un point de vue formel, elle frappe par la clarté et l'ordre qui y régnent. Rien de commun entre cet *ordo* limpide et l'amas de rubriques lacuneuses et embrouillées que sont les *ordines* des deux évêques d'Arles. Quant au fond, l'office de la /LVf se distingue par deux notes : longueur modérée et prédominance de l'antiphonie.

L'office du Maître est bref. Les deux leçons qu'on récite à chaque heure sont probablement assez courtes, à la différence de celles des vigiles[1]. Quant aux psaumes, leur nombre est très modéré : trois antiennes aux petites heures, six aux matines et aux vêpres, neuf ou treize aux nocturnes ; un répons aux heures du jour, trois à l'office de nuit[2].

1. *RM* 44, 9. On trouve déjà deux leçons dans l'office égyptien décrit par Cassibn, *Insl.* 2, 4-6. Mais le Maître généralise cette indication qui ne valait que pour les offices égyptiens de vêpres-nocturnes. De plus ces leçons n'avaient en Égypte qu'un caractère facultatif ; pour le Maître, elles sont obligatoires. Enfin, l'Égypte récitait, une leçon de l'Ancien Testament et une du Nouveau, sauf au temps pascal et le dimanche, ou elles étaient prises toutes deux dans le Nouveau. C'est ce dernier système qui est adopté par Je Maître et étendu à l'année entière.

2. Nous admettons que, dans le langage du Maître, *anlifana – psalmus cum antifana,* c'est-à-dire que chaque antienne correspond à un seul psaume. L'nc autre interprétation a été soutenue par C. Gindele dans une série d'articles, en particulier « Die Struktur dor Nokturnen in der lateinischcn Mônschregeln vor und uni SI. Benedikt · dans *Rev. Binéd.* 64 (1954), p. 9-27, et « Die rdmische und monastische Ueberlieferung im Ordo Officii der *RB* » dans *Sludia Anselmiana* 42, Rome 1957, p. 171-222. Selon cet auteur, chaque

En gros ces chiffres correspondent à la mesure égyptienne et orientale recommandée par Cassien. On peut également les comparer à ceux de *VOrdo monasterii* augustinien et surtout ά ceux de l'office romain. En revanche, ils forment un contraste net avec les quantités beaucoup plus élevées qu'on trouve dans toute la tradition liturgique des Gaules, depuis les contemporains de Cassien, que celui-ci ne se prive pas de critiquer, jusqu'au concile de Tours de 567 et à l'office irlandais, en passant par l'ordo lérinien des deux évêques d'Arles, Césaire et Aurélien.

Cette impression de sobriété se confirme quand on prête attention aux procédés d'abrègement prévus par le Maître. En cas d'urgence, les frères sont autorisés à « conterner » les psaumes, autrement dit, à en réunir trois sous une seule oraison[1]. Si l'urgence est plus pressante, on peut même se contenter de réciter la première section de chaque psaume, avec un seul gloria[2]. Ces façons d'abréger s'appliquent aux psaumes groupés, donc aux antiennes. Mais les répons sont également susceptibles d'abrègement. Si on les dit intégralement, en principe, aux grandes heures (nocturnes, matines, vêpres), on les réduit systématiquement à deux sections suivies du gloria à toutes les petites heures[3]. Le motif de cet abrègement est explicite :

antienne correspond à trois psaumes, ce qui grossit énormément l'office du Maître. Nous avons critiqué cette interprétation dans l'article «Le sens d'antitana et la longueur de l'office dans la *RM* », dans *Reu. Binéd.* 71 (1961), p. 119-124. La môme fin de non-recevoir a été opposée à G. Gindele par V. Janekas, « Notulae liturgicae in *RM* », dans *Studia monastica* 2 (1960), p. 359-364, et par O. Hbiming, « Zum monastischcn Offizium von Kassianus bis Kolumbanus », dans *Archio für Liturgieivissenschaft* 7 (1961-1962), p. 89-156.

1. *RM* 33, 46-51 et 55, 5-8.

2. *RM* 33, 52-54 et 56, 11-13. Voir l'article *Le sens d'antifana,* cité p. 60, note 2.

3. *RM* 46, 8-10. Qu'en est-il des complies? En tout cas, la raison invoquée pour l'abrègement aux petites heures (travail pressant) ne peut valoir pour cet office du coucher.

les petites heures doivent être courtes, afin que l'on soit plus vite rendu au travail. Enfin, une mesure réduite est prescrite pour les nocturnes en voyage, à cause de la fatigue (59, 1-3). Toutes ces dispositions allègent un office qui, mises à part les vigiles du dimanche, est déjà de soi assez succinct.

Le second caractère de l'office du Maître est la prédominance de l'antiphonie sur les autres formes de psalmodie. Ce sont les antiennes qui constituent la grande masse des psaumes à chaque heure. /Mors que l'on compte toujours au minimum trois antiennes de suite, les répons sont des unités isolées. Même aux nocturnes, où l'on dit trois répons, ceux-ci sont sépares les uns des autres par des groupes d'antiennes. Prise dans son ensemble, la psalmodie responsoriale ne représente que le quart ou le cinquième de l'antiphonie. Encore subit-elle un abrègement habituel aux petites heures, comme on vient de le voir. Quant aux psaumes « directs », ils paraissent exclus de l'office choral. On ne les signale que dans deux cas : au réfectoire, les jours ordinaires (43, 3), et à l'office récité hors du chœur, en cas d'urgence (55, 8).

La prépondérance de l'antiphonie est un nouveau trait qui oppose l'office du Maître à celui d'Arles-Lérins. Il faut y ajouter l'absence complète d'hymnes dans la *ÏÏM,* alors que celles-ci figurent à toutes les heures chez Césaire et Aurélicn1. Enfin le Maître ignore la distinction entre lucernairc et *duodecima,* qui sont pour lui un seul et même office, non deux heures différentes comme à Arles. Si l'on se souvient du contraste que nous avons relevé entre la brièveté de la psalmodie du Maître et la longueur de celle de Césaire-Aurélien, on aura un ensemble d'indices nettement défavorables à tout essai d'apparentement entre les

1. Toutefois le soin avec loque! les deux évêques notent *Vincipii* do chaque hymne pourrait être l'indice d'une innovation. Il n'est pas sûr que J'ordo de Lérins comportât ces hymnes.

deux *ordos.* Un des seuls traits de convergence qui méritent d'être relevés est la séquence : 2 psaumes sans alleluia-f-1 psaume avec alleluia, compte tenu des différences notées plus haut1. Mais on pourrait instituer d'autres rapprochements, peut-être plus significatifs, entre l'office du Maître et certains *ordines* anciens. Ainsi l'antiphonie prédomine déjà, quoique moins sensiblement, dans *l'Ordo monasterii* augustinien, dont les quantités ne s'éloignent guère, on l'a dit, de celles du Maître. D'autre part, on ne peut manquer d'être frappé de l'analogie de structure que présentent les petites heures chez Isidore de Séville : trois psaumes (Isidore ne parle pas d'antiennes), un répons, deux leçons, une conclusion (où cependant figure l'hymne)2. Mais ce n'est pas ici le lieu de traiter à fond des anciens offices monastiques et de la place que tient parmi eux celui du Maître. Contentons-nous de signaler une piste capitale pour cette recherche : l'office romain, tel qu'il est déjà attesté au début du vi® siècle par l'office bénédictin, qui parait bien en dériver. Λ maintes reprises, on l'a vu, c'est avec l'ordo romain et celui de S. Benoît que l'ordo du Maître présente les traits de parenté les plus nets.

2. L'Eucharistie

Chaque jour, la communauté du Maître reçoit l'Eucharistic sous les deux espèces. La communion a lieu à la fin de l'heure qui précède le repas, c'est-à-dire à none en règle générale. On reçoit ainsi le sacrement juste avant d'aller au réfectoire. La communion met fin au jeûne et l'alimentation divine inaugure la nutrition corporelle.

Nous ne connaissons pas dans le détail le cérémonial de ce rite capital. Tout ce que nous entrevoyons, à propos de la communion des hebdomadiers (ch. 21), est le lavement des mains préalable — on reçoit en effet le pain consacré

1. Voir p. 53, n. 3, cl p. 51.
2. *Rcg. mon.* 7.

dans la main —, le baiser de paix, l'altitude de la communauté « debout devant l'abbé », comme elle l'est à d'autres moments au réfectoire[1], l'ordre observé pour la communion : d'abord l'abbé, puis les hebdomadiers, enfin chaque dizaine, prévôts en tête. Il semble que ce soit l'abbé qui, quoique laïc, distribue les saintes espèces. Cette façon de faire n'a rien de choquant à une époque où les fidèles se communient encore à domicile en semaine avec le pain reçu à la messe dominicale.

La communion est un rite communautaire. S'en abstenir est jugé comme un acte d'orgueil et provoque une sanction (ch. 22). Seul le frère qui a sur la conscience une pollution nocturne doit s'abstenir pendant deux jours, après avoir confessé sa faute à l'abbé (ch. 80).

La réception de l'Eucharistie est normalement associée au repas. Elle n'implique pas d'ordinaire la célébration de la messe. De celle-ci il n'est question que pour les dimanches[2], la fête du patron de l'oratoire[3] et la bénédiction abbatiale[4]. On est d'ailleurs mal renseigné sur le ministre de cette célébration. La communauté ne comptant pas de prêtre, il semble que l'on fasse appel au clergé diocésain, — la chose est certaine pour la bénédiction abbatiale, — et sans doute tout particulièrement aux prêtres reçus au monastère en qualité d'hôtes permanents (ch. 83). Une réserve eucharistique, constituée ainsi chaque dimanche, permet de communier tout le long de la semaine[5].

1. ΛM 23, 4 et 27, 13.
2. *RM* 45, 14-15 et 75, 5 *(missas ecclesiae).*
3. *RM* 45, 17 *(processionem missae... agendae... a sacerdote).*
4. *RM* 93,8 *(missae altaris).* C'est le nouvel abbé qui fait l'offrande.
5. Cette réserve se trouve entièrement consommée le Vendredi Saint, de façon à être renouvelée le Samedi (53, 5G-57). Nous ne suivons donc pas J. E. Vilanova, *Régula Pauli e.l Slephani,* Montserrat 1959 *(Scripta et Documenta* 11), p. 158-160, qui verrait plutôt dans la communion quotidienne de *RM* une communion *intra missam.* L'argument invoqué est sans force, puisque la communion est explicitement précédée d'une heure de l'office (80, 1).

3. Le rituel

Le rituel du Maître s'étale en ordre dispersé sur toute la longueur de sa règle[1]. Il est d'une richesse et d'une précision que ne surpasse, à notre connaissance, aucun document liturgique de l'antiquité avant. les premiers *Ordines Romani*[2]. Esprit porté au détail concret et à la minutie, le Maître a développé ces tendances innées de la façon la plus heureuse pour nous dans le domaine de la description des cérémonies et des observances. On n'en dirait pas autant des développements de casuistique, qui sont un autre aspect assez ingrat du même tour d'esprit.

Comment classer cette multitude de cérémonies décrites dans la fîM? De par leur structure, ces rites peuvent se répartir en deux grandes catégories : les *oraisons* et les *bénédictions.*

1) Oraisons. Avant toute analyse, il sera bon de mettre sous les yeux du lecteur la description d'un de ces rites. Le texte que nous citons est l'oraison pour la sortie des semainiers de la cuisine, le samedi soir au réfectoire (ΛΛ7 25, 3-7) :

'Deïndo sedenti abbati uel uniiiorsae congregationi simul dicant eudomararii : *« Iubete, domini, et orate pro nobis, quia ministerio humilitatis expleuimus septimanam ». •Statim omnes surgenles cum abbate, fixis in terra genibus, orent pro ipsis cum ipsis communiter. 'Et cum surrexerint, dicant eudomararii hunc uersum : *uideant qui nos oderunt et confundantur, quoniam tu Domine adiuufltti nos et consolatus es nos.* 'Deinde conplenli abbati pacem tradant, simul et praepositis suis uel omni congregationi.

Ce rite, on le voit, comporte essentiellement une oraison faite en commun. Les autres éléments s'ordonnent tous autour de celui-là. Avant l'oraison se place la demande

1. Nous reproduisons ici, avec de légères modifications, une étude parue dans la *Revue Bénédictine* 71 (1961), p. 235-252.

2. A cet égard la *RM* peut se comparer à la *Tradition Apostolique* d'HiPPOLYTE ou à *l'Itinerarium Egeriae.*

motivée faite par les intéressés à l'abbé et à la communauté : « *lubele, domini...* » A la fin de l'oraison silencieuse, on dit un verset : « *Videant qui nos oderunt...* » *(P$.* 85, 17) et l'abbé prononce une formule de conclusion, suivie du baiser de paix. Celui-ci, nous le verrons, constitue le remerciement des semainiers pour l'oraison qu'on a bien voulu faire à leur demande et en leur faveur.

Nous pouvons donc dresser le schéma suivant :

1. Demande d'oraison.
2. Oraison, terminée par un verset et une conclusion.
3. Baiser de paix.

Ce schéma se retrouve chaque fois que le Maître décrit ce que l'on peut appeler un rite *d'entrée* ou de *sortie,* marquant le début d'une action ou sa fin. Ces rites sont nombreux. Pour commencer par ceux (pii s'apparentent le plus étroitement à la sortie des semainiers, relevons l'entrée de ceux-ci (19, 1-8), l'entrée du lecteur (24, 6-12)[1]. On célèbre pareillement le départ en voyage et le retour (66 et 67), l'arrivée et le départ lors d'une visite faite à un monastère (57, 19-24) ou à une église (57, 25-27), la rencontre d'autres religieux et les adieux au cours d'un voyage (71 et 67), l'arrivée des hôtes au monastère (65)[2], la réception des eulogies sacerdotales (76). A ces rites relatifs aux voyages et au monde extérieur, il faut ajouter ceux qui sanctifient le travail : oraison avant et après le travail manuel (50, 47-50), avant et après le travail spirituel ou «méditation» (50, 65-69). Il faut également joindre à

1. Il n'y a pas de cérémonie prévue pour la sortie du lecteur, sans doute à raison de la moindre importance de ce service. D'autres semainiers tels que les *uigigalli* (ch. 31) et les hôteliers (ch. 79) n'ont de cérémonie ni pour l'entrée ni pour la sortie, pour la même raison apparemment. De même encore les officiers permanents inférieurs aux prévôts : cellérier (ch. 16), gardien du mobilier (ch. 17), portiers (ch. 95).

2. Le départ des hôtes n'est pas indiqué, mais cf. 20, 13-1·! et 88, 13-14 (départ du postulant).

cette sorte d'oraisons les prières avant et après les repas (23 et 38, cf. 73), au lavement des pieds qui précède le coucher (30, 4-7 ; cf. 30, 26) et au réveil de l'abbé (32, 4-5). Notons enfin le rite de la communion des semainiers (21), qui s'apparente à celui de la visite des églises, et l'oraison pour le frère tenté (15, 19-27 ; cf. 15, 54).

Tous les rites que nous venons d'énumérer présentent le trait commun et fondamental de *l'oraison* silencieuse. Il ne faudrait pourtant pas croire que le schéma indiqué plus haut se retrouve partout uniformément. En fait, on observe de nombreuses variantes de détail, qui ne sont pas toutes imputables à une description lacuneuse ou à des retouches postérieures. Visiblement, le Maître a voulu adapter à des circonstances diverses un type de cérémonie qui reste foncièrement le même ; dans la plupart des cas, les variantes se justifient par des raisons obvies. Ainsi, lorsque l'intéressé se trouve seul, il n'y aura ni demande de prière ni baiser de paix (ἀ qui le donnerait-il?) ; quand on rencontre des moines étrangers hors du monastère, aucun verset n'est prévu pour la fin de l'oraison, puisque ces étrangers ne sont pas censés connaître les usages liturgiques propres au monastère du Maître ; quand on visite une église en passant et sans s'y arrêter, les deux oraisons, pour l'entrée et pour la sortie, se trouvent réunies sous une seule conclusion et avec un seul verset, etc. Dans un instant, lorsque nous étudierons un à un les éléments de ce type de rite, nous signalerons les principales variantes ainsi que la raison, certaine ou probable, qu'on peut souvent leur reconnaître.

Avant d'entrer dans cette analyse de détail, il nous faut signaler encore plusieurs rites qui se distinguent par leur apparence compliquée, bien que les éléments qu'ils mettent en œuvre et l'acte qu'ils solenniscnt les apparentent foncièrement à la catégorie des *oraisons.* Il s'agit d'abord de cette entrée dans la vie monastique qu'est la profession (89, 3), puis de l'entrée en charge ou «ordination» de

l'abbé[1] (93, 6-42), enfin de celle rentrée en communauté qu'est la réconciliation de l'excommunié (14, 1-73). De ces trois rites d'entrée, les deux derniers possèdent une contre-partie, un rite de sortie qui leur correspond : l'ordination du nouvel abbé s'accompagne de l'absolution de son prédécesseur (93, 39-42) et la réconciliation fait suite à une cérémonie où l'excommunication a été fulminée (13, 1-41). Au contraire, la profession n'a pour pendant aucun rite marquant la fin de la vie monastique, autrement dit la mort. L'absence de tout rite funéraire est une caractérisaitique curieuse de ce rituel si complet.

Du point de vue de la structure, ces trois grandes cérémonies ont pour noyau essentiel une oraison, comme les rites énumérés précédemment. La chose est très claire en ce qui concerne l'ordination abbatiale : c'est l'oraison de l'évêque (93, 29-34) qui en est le rite constitutif, comme l'afiirme le Maître par les paroles qu'il met dans la bouche de l'ancien abbé (93, 26) el par des assertions répétées dans la suite du même chapitre (93,56; etc.). Il est également clair que la réconciliation de l'excommunié se fait essentiellement par une oraison (14, 31-33) : c'est de cette prière de tous et surtout de l'abbé que le pénitent espère son absolution (14, 17 ; cf. 14, 25-26). Pour la profession, l'importance constitutive de l'oraison est moins fortement marquée, l'engagement dialogué entre le profès et l'abbé passant au premier plan ; toutefois l'oraison ouvre et ferme la cérémonie (89, 5 et 26).

Ayant achevé l'inventaire de ces rites d'« oraison », il nous faut maintenant examiner de plus près chacun des éléments dont ils sont formés.

1. Le ternie *d'ordinalio* n'est d'ailleurs pas réservé à l'abbé. On le retrouve A propos des prévôts (11, 15}, du cellérier {16, 62), des hebdomadiere (18, 10 et 13). — Une cérémonie est prévue pour *Tordinatio* des prévôts (11, 15-19), mais la description en est lacuneuse. Seule est indiquée la tradition de la *uirga,* insigne do celte fonction.

A) *La demande d'oraison.* Elle n'a lieu, cela va sans dire, que dans les cas où le sujet du rite est distinct de ceux qui prient pour lui. Elle consiste principalement en une formule, très sobre en général, par laquelle l'intéressé lui-même[1], ou à son défaut le supérieur[2], sollicitent la prière de la communauté et en font connaître le motif[3]. Ces sortes d'invitations à la prière sont bien connues de la liturgie romaine, qui en a gardé plusieurs exemples, notamment dans les cérémonies d'ordination et dans la fonction du Vendredi Saint. Outre la formule de demande, le Maître indique parfois un geste qui la souligne : l'intéressé donne le branle en se prosternant le premier la face contre terre, comme le fera à sa suite la communauté[4][5]; de la demande d'oraison on passe ainsi à l'oraison elle-même. Parfois le geste est plus réduit, quoique non moins expressif et suppliant : l'intéressé « fléchit la nuque à la hauteur des genoux » de celui qu'il supplie[6].

B) *L'oraison.* Pour celle-ci, nous venons de le voir, on se prosterne par terre de tout son long. Dans deux cas (24, 10 et 25, 5), la rubrique porte seulement *fixis in terra genibus,* ce qui doit peut-être s'entendre d'un simple agenouillement ; la raison de cette variante serait que la cérémonie se fait dans ces deux cas au réfectoire, où la place fait sans doute défaut pour la prosternation normale. En tout cas, l'oraison comporte au minimum l'agenouillement[3] et dans la généralité des cas la prosternation complète. Il en va de même pour les oraisons faites à l'office

1. *RM* 24, 9; 25, 4 ; 89, 4 ; 93, 41-42. Cf. 14, 5-6; 20, 11 et 14.
2. *RM* 14, 25-26 ; 15, 20-25 ; 19. 2-3; 93, 26. Cf. 20, 3.
3. Dans *RM* 89, 4 (profession), le motif n'est pas dévoilé. Il ne le sera qu'après l'oraison, au cours de l'engagement dialogué.
4. Bien indiqué dans *RM* 19, 4 et 93. 32-33.
5. *RM* 89, 3.
6. Il faut peut-être excepter l'oreho *humilitatis Deo incuruula* de 57, 25-27, qui semble se faire de la façon décrite en 56, 3-7 (inclination de tête). Cf. cependant 33, 37 *(genua Deo incuruare).*

après chaque psaume, ainsi que nous l'apprennent plusieurs textes[1].

L'oraison se fait en silence. La seule exception — et elle n'est qu'apparente — est celle de la réconciliation de l'excommunié. Celui-ci doit proférer au cours de chacune des oraisons de l'office un assez long discours (14, 3-19), et il formulera une prière plus longue encore pendant l'oraison de réconciliation (14, 34-66). Mais cette particularité démontre clairement le caractère silencieux de l'oraison : si l'excommunié peut se faire entendre, c'est précisément parce que, une fois le psaume achevé, la communauté fait oraison en silence, de même qu'elle reste en silence pendant l'oraison de réconciliation.

Le même épisode peut nous aider à répondre à une question délicate : combien de temps durait cette oraison silencieuse? Certes, la durée en était variable et dépendait en définitive de la volonté du supérieur. Le Maître lui-même suggère parfois ces variations de longueur : tantôt l'oraison est *modica*[2], tantôt elle doit être *diuiissima*[3]. Mais entre ces limites extrêmes il existait sans doute une durée moyenne, celle qui est supposée toutes les fois que l'auteur ne précise rien. Peut-on se faire une idée de cette durée? Nous venons de voir que l'excommunié devait débiter une supplication après chaque psaume de l'office, pendant l'intervalle de l'oraison silencieuse qui suit le psaume (14, 1 et 20) ; or ce texte comporte une quinzaine de versets et sa récitation demande environ 100 secondes, soit une minute 1/2. Ce temps représente sans doute la durée normale d'une oraison de l'office et probablement aussi celle d'une oraison du rituel, durée considérable si l'on

1. Prosternation (cas normal) : *RM* 48, 11-12. Agenouillement (geste réduit} : *RM* 56, 1 et 8.

2. *RM* 21, 4 et 7 ; 57, 27. De même à l'ofliec en voyage, *RM* 56, 3 et 13.

3. *RM* 15, 26 ; 89, 5.

songe qu'une « minute de silence » observée par un groupe nous semble aujourd'hui interminable. Quant à l'oraison que le Maître qualifie de *diulissima,* la mesure en est sans doute donnée par le texte prescrit pour l'oraison de réconciliation (14, 34-66) : deux fois plus long que le précédent, ce discours ne peut guère être prononcé en moins de trois minutes.

G) *Le verset.* La place du verset à la fin de l'oraison, immédiatement avant la conclusion, est attestée par un ensemble de textes clairs, parmi lesquels se trouve celui que nous avons cité*. A lire d'autres descriptions, on a l'impression que le verset prend place au milieu de l'oraison silencieuse, qu'il interrompt ; il serait ainsi séparé de la conclusion par la deuxième partie de l'oraison. Ce sont là pourtant, croyons-nous, des cas exceptionnels, relevant d'une circonstance particulière[1] ; parfois aussi une rédaction ambiguë produit cette impression, quoique le texte puisse s'entendre d'un verset placé immédiatement avant la conclusion[3].

Ainsi placé devant la conclusion, que signifie le verset? Une rubrique isolée (66, 1 et 5-6) nous fournit à cet égard

1. *RM* 21, 7 ; 24, 12 ; 25, 6-7 ; 32, 4-5 ; 65, 9 ; 88, 13 (cependant, ce dernier texte no mentionne pas la conclusion).

2. Dans *RM* 57, 25-27, la séquence : oraison - verset - oraison - conclusion, s'explique par le fait que deux oraisons, l'une pour l'entrée, l'autre pour la sortie, se trouvent réunies (cf. 21, 7). La même raison vaut sans doute pour *RM* 93, 29-34, où d'ailleurs la demande d'oraison est renouvelée après le verset, avant la seconde oraison (voir *infra,* p. 78, η. 1).

3. C'est lo cas de *RM* 19, 6, où la mention du verset est suivie des mois suivants : *postquam nero oratum pro eis ab omnibus fuerit, turgentes supradicli duo fratres osculentur genua abbati,* etc. En réalité cetta mention de l'oraison n'est sans doute qu'un rappel de l'oraison qui a précédé le verset (19, 4). Comparer 21, 4 et 7, qui présente une répétition analogue. On pourrait aussi l'entendre de la conclusion de l'oraison, prononcée par l'abbé après le verset et avant la paix ; celte conclusion existe certainement ici, bien que le texte n'en parle pas (ci. note suivante).

une indication précieuse : *pelanl pro se orari dicentes hunc uersum.* D'après ce texte, il semble que le verset équivaille à une demande de prière. C'est, si l'on veut, une seconde demande d'oraison. La première demande a provoqué l'oraison silencieuse ; à son tour le verset va provoquer la conclusion. C'est donc un renouvellement de la demande d'oraison, en vue de la conclusion que prononcera le supérieur. On s'explique par là que le verset soit dit, au moins dans sa première partie, par le bénéficiaire du rite. C'est à celui-ci qu'il appartient de solliciter la formule de conclusion, de même que c'est lui qui, en règle générale, a fait la demande d'oraison.

Venant à la fin de l'oraison, le verset doit être dit debout. On se relève donc après la prosternation de l'oraison. La position debout est certaine en ce qui concerne la communauté et l'abbé. Quant à l'intéressé, à celui pour qui l'on prie, certaines descriptions donnent à penser qu'il reste peut-être prosterné pour dire le verset et ne se relève qu'après la conclusion, pour le baiser de paix[1].

Le Maître cite expressément quatorze versets différents, dont certains sont répétés en plusieurs circonstances. En voici la liste. Nous donnons d'abord la référence à la RAf, puis la référence scripturaire du verset et son *incipit,* enfin les rubriques particulières dont quelques-uns sont affectés :

1) ΛM 14, 28 : *Ps.* 105, 1 Confitemini *(subsequatur... congregatio respondens).*
2) - 1 1, 70 : *Ps.* 118, 176 Erraui *(respondentibus secum cunctis).*
3) — 19, 5 : *Ps.* 16,8 Custodi nos.

I. Ainsi s'expliquerait, dans 19, 5-6, Ia double rubrique : *postquam leuouerint se omnes... surgenlcs supradicli duo fratres,* avant et après le verset. Voir note précédente. — Quand l'intéressé' est seul ά accomplir le rite, il se lève pour dire le verset : ***RM*** 57, 26, et *passim.*

4) — 24, 11 : *Ps.* 50, 17 Domine labia mea *(respondentibus secum cunctis)*[2]
5) — 25, 6 : *Ps.* 85, 17 Videant qui nos.
6) — 30, 6 : *Ps.* 118, 4-5 Tu mandasti *(secum omnibus respondentibus).*
7) — 30, 12 : *Ps.* 110, 3 Pone Domine custodiam'.
3) — 45, 14 : *Ps.* 149, 5 Exultabunl sancti[3]
9) — 57, 20 : *Ps.* 131, 7 Introibimus*.
10) — 57, 21 : *Ps.* 24, 4-5 Vias tuas*.
U) — 57, 22 : *Ps.* 16, 5 Perfice gressus meos·.
12) — 65, 9 : *Ps.* 47, 10 Suscipimus *(cum gloria)*[7][8]
13) 89, 24 : *Ps.* 118, 116 Suscipe me Domine *(responsorium).*
M) — 89, 25 : *Ps.* 67, 29 Confirma hoc Deus·.

Deux fois seulement, le Maître mentionne un verset sans dire de quel texte il s'agit : *lente eis uersu dicto,* note-t-il à la communion des servants (21, 7) ; de même pour les versets avant et après les repas (23, 1 et 46 ; etc.). Quant aux cas où une oraison est prescrite sans qu'on mentionne un verset, la suppression de celui-ci peut être

1. Répété dans 30, 14 ot 21 *(dicat sibi lente) ;* 32, 4 *(tente)* et 12 *(tertio dicant).* Dans ce dernier passage, il s'agit du *uersus apertionis* des nocturnes; Cf. 32, 10 : *omnes post inchoationem abbatis una uoce simul pelant ;* 44, 1 : *ab abbate dici uersum apertionis;* 32, 13 : *tertio dici ab omnibus.* Le rapprochement de ces textes montre bien comment un verset alterné entre l'abbé et la communauté peut être attribué soit û l'abbé, soit Λ la communauté, suivant les besoins du contexte.

2. Comme le verset des nocturnes (cf. note précédente) ce verset appartient â l'office (fin des complies) plutôt qu'au rituel. Nous le Citons ici Λ cause de sa relation avec le verset d'ouverture des nocturnes.

3. Encore un verset de l'office, le seul que nous connaissions avec ceux qui ont été signalés dans les deux notes précédentes. .Mais on le trouve aussi au rituel pour la visite des églises (57, 26) avec la rubrique *lente dicentes.*

4. Répété dans 66, 6 *(cum gloria).*

5. Répété dans 66, 2 *(cum gloria).*

6. Répété dans 66, 3 *(cum gloria).*

7. Répété dans 76, 3 *(cum gloria).*

8. Répété dans 93, 31 *(dicat retro__ congregatio__ una cum ipso; cum gloria uel cantilena).*

duc soit au fait que les étrangers avec lesquels on prie ignorent les usages du monastère (ch. 63 et 71), soit à un souci de brièveté, lorsqu'il s'agit de circonstances mineures ou de rites très fréquents (50, 65-69 et 66, 7). Cependant ces raisons ne peuvent justifier l'absence du verset dans le cas de la prière pour le frère tenté, où l'oraison doit être *ditilissima* (15, 26). Ici nous devons avouer que la cause de cette absence nous échappe. S'agirait-il d'une lacune rédactionnelle?

On se heurte à plusieurs autres énigmes quand on essaie de rendre compte des rubriques particulières à certains versets. Pourquoi le *gloria* est-il prescrit à tous les versets du chapitre 66, alors que les mêmes versets sont indiqués sans mention du *gloria* au chapitre 57? Pourquoi la rubrique *cum gloria* apparaît-ellc A propos du verset qui suit le repas (38, 2), alors que le verset qui précède le repas n'est pas affecté de cette mention (38, 1) et que tous les autres passages concernant les prières du réfectoire passent sous silence ce *gloria* du verset de la fin du repas? La même question se pose au sujet du verset *Confirma hoc Deus* qui est dit *cum gloria uel cantilena* à la bénédiction abbatiale (93, 31) et sans rubrique particulière à la profession (89, 25). Devant ces anomalies, on peut se demander si la mention du *gloria* n'a pas été ajoutée après coup et sans grand esprit de suite[1], le rédacteur l'ayant insérée ici et omise ailleurs un peu au hasard. Il se pourrait aussi que le Maître entende qu'on dise le *gloria* apres tous les versets, sans qu'il ait jugé nécessaire de l'indiquer chaque fois.

La longueur du verset est sujette aussi à des variations qu'on s'explique mal. Le verset Vtas *tuas Domine (Ps.* 24, 4) est allongé de quelques mots empruntés au verset suivant dans *DM* 57, 21, tandis que *DM* 66, 2 ne donne

1. A part 38, 2, toutes les mentions du *gloria* apparaissent A la fln de la règle, après le chapitre 65.

pas cette ajoute. Le verset *Confirma hoc Deus,* dans les deux passages où il figure (89 et 93), est réduit à un demi-verset. Faut-il suppléer le deuxième hémistiche? De même le verset *Erraui (Ps.* 118, 176) est amputé de ses derniers mots dans *IIM* 14, 70. Cette fois, pourtant, l'explication saute aux yeux : comment l'excommunié prononcerait-il avec le psalmiste : *quia rnandala tua non sum oblitus?* On devine aussi pourquoi le Maître fait réciter deux versets au lieu d'un au lavement des pieds (7?.W 30, 6-7) : parfaitement approprié à la circonstance, le verset *Tu mandasti [Ps.* 118, 4) est un peu court pour être commodément « répondu » par tous ; aussi lui ajoutc-l-on le verset suivant.

Ces quelques variantes ne doivent pas d'ailleurs nous dissimuler le fait essentiel : tous ces versets sont tirés des psaumes. Le psautier est le grand livre de prière qui alimente ù la fois l'office divin et le rituel. A peu d'exceptions près, que nous venons de signaler, le verset durituel a exactement l'étendue d'un verset psalmique. Les seules libertés que se permette le Maître sont d'ajouter une fois *Domine*[1] ou encore de mettre le texte au pluriel[2].

Une dernière difficulté, analogue à celle du *gloria* : pourquoi le Maître note-t-il de temps à autre *respondentibus secum cunclis* et omet-il ailleurs cette rubrique? Sans doute est-il normal que cette indication soit omise quand le ou les intéressés sont seuls et prient pour eux-mêmes. Mais on ne voit pas pourquoi elle fait défaut à l'entrée et à la sortie des semainiers (19 et 25), quand elle figure à l'entrée du lecteur et au lavement des pieds (24 et 30). Nous serions enclins à penser qu'elle est supposée chaque fois que la communauté ou un groupe de frères est présent à la cérémonie : le verset se dit alors en deux parties, comme aujourd'hui nos versets de l'office, les intéressés prononçant le premier hémistiche, et la communauté «répondant»

1. *Ps.* 118, 116 *(Domine* manque dans tous les Psautiers anciens).
2. *Ps.* 16, 8 et 85, 17.

par le second. Cette manière de faire est expressément indiquée à propos de la réconciliation de l'excommunié (14, 27-30) :

''Praepositi eius introducant eum in oratorio, dicentes ambo hunc uersum : *Confitemini Domino quoniam bonum est, '·* et subsequatur cetero congregatio respondens : *Quoniam in saeculum misericordia eius'.*

Sans doute cette description, unique chez le Maître, est-elle accompagnée d'un commentaire qui souligne le caractère insolite de la cérémonie. Mais il semble que ce commentaire vise seulement à expliquer pourquoi les prévôts et l'excommunié restent à l'extérieur de l'oratoire, tandis que la communauté et l'abbé répondent de l'intérieur :

''Vt CUm praepositi foris paenitenti per hune uersum confessionem ingerunt, intus de oratorio per os respondentium fratrum mox pius Deus misericordiam repromittat.

C'est cette particularité qui appelle une explication ; quant à la façon de dire le verset en deux parties, il n'y a pas de raison de penser que le présent passage s'écarte de la façon suggérée ailleurs par la rubrique *respondentibus secum candis.* C'est donc en ce sens qu'il faut entendre la dite rubrique, en ce sens aussi qu'il faut comprendre le terme de *responsorium* appliqué à deux reprises au verset *Suscipe me Domine* de la profession (89, 24 et 25). Celui-ci est dit ainsi :

Profès : V/ *Suscipe me Domine secundum uerbum tuum et uiuam.*
Tous : R/ *Et ne confundas me ab expeclalione rnea.*

Le cas du *Suscipe* nous conduit d'ailleurs à une constatation ultime sur laquelle nous achèverons cette longue

1. Voir aussi les textes concernant l© uersus *apertionis,* cités plus haut p. 73, n. 1. *L'inchoatio abbatis* (32, 10) paraît désigner le première partie du verset dite par l'abbé, la communauté répondant par la seconde.

élude des versets du Maître. Nous sommes ici en présence d'un verset qui paraît détaché de l'oraison. Au lieu de se placer à la fin d'une oraison silencieuse, le *Suscipe* vient après la déclaration du profès accompagnant la déposition de la *donatio rerum* sur l'autel (89, 17-23), ou si l'on préfère, — car cette remise de la *donatio* sur l'autel n'a pas toujours lieu — à la suite de l'engagement dialogué entre le profès et l'abbé (89, 6-16) ; d'autre part, le *Suscipe* n'est pas suivi de la formule de conclusion de l'oraison, mais d'un second verset, le *Confirma hoc Deus,* qui est dit par l'abbé. Ce n'est qu'ensuite que le Maître indique le baiser de paix et une conclusion[1]. Le verset *Suscipe* est donc récité en dehors d'une oraison. Il apparaît plutôt, avec le verset *Confirma,* comme le prolongement du dialogue entre le profès et l'abbé (89, 6-16) : ce dialogue s'est terminé sur une monition de l'abbé (89, 11-16), il reprend avec le verset *Suscipe,* dit par le proies, et le *Confirma* dit par l'abbé. Le dialogue se poursuit donc, mais sous une forme nouvelle, celle d'une prière psalmodiée :

Profès : V/ *Suscipe me Domine secundum uerbum luum et uiuam.*

Tous : R/ *El ne confundas me ab expectations mea.*

Abbé : V/ *Confirma hoc Deus quod operatus es in nobis.*

Cette réplique donnée par l'abbé au profès par le verset *Confirma* prend tout son sens lorsqu'on la rapproche d'un épisode de la *Passio Sancti Iuliani,* texte qui était familier au Maître et qu'il a cité plusieurs fois dans sa règle[2]. Quand

1. *Data... pace compleat abbas* (89, 26). Remarquer l'ordre insolite; partout ailleurs la paix vient après la conclusion. La raison de ce déplacement nous échappe. Peut-être s'agit-il d'une simple négligence grammaticale : l'ablatif absolu, dans la *BM,* ne paraît pas retenir toujours très fermement la nuance temporelle d'antériorité.

2. Voir « Une nouvelle édition de la Règle bénédictine », dans *BAM* 36 (1960), p. 217-219.

la jeune épouse Basilisse a voué à Dieu sa virginité, Julien *procidens in orationem pauimenlo adherebal, damans d dicens: Confirma hoc Deus quod operaris in nobis*[1]. L'analogie des situations est frappante : vœu de virginité de Basilisse et engagement définitif du profès ; l'abbé, comme Julien, ratifie l'oblation en priant Dieu de «confirmer ce qu'il a opéré ».

La profession n'est pas la seule cérémonie où des versets figurent ainsi en dehors de leur cadre naturel qui est l'oraison. On retrouve le *Confirma* dans cette position indépendante à la bénédiction abbatiale (93, 31), où il accompagne la déposition de la règle sur l'autel par le nouvel abbé. On notera cependant dans ce cas la présence d'une oraison immédiatement avant et immédiatement après, de sorte qu'on se rapproche ici du cas normal[2]. De leur côté, les deux versets de la réconciliation de l'excommunié (14, 28 et 70) se disent l'un avant l'oraison, l'autre après celle-ci[3]. Ces légères variantes, propres aux grandes cérémonies que sont la profession, la bénédiction abbatiale et la réconciliation, n'entament pas sérieusement le principe général : le verset est lié à l'oraison et il se place normalement à la fin de celle-ci, juste avant la conclusion.

1. P. Salmon, *Le Leclionnaire de Luxeuil,* Paris 194-1, p. 32 *(Passio,* n° 6, folio 37). — On notera dans la *Passio* la variante *operaris* qui se retrouve chez lo Maître à la bénédiction abbatiale (93, 31). — Ici le *Confirma* tient lieu en quelque sorte de la conclusion prononcée par l'abbé après le verset, bien que la suite du texte mentionne une conclusion après la paix (voir plus haut, p. 77, n. 1). D'après la *Passio,* il semble que seul le premier hémistiche du verset soit récité ; quand l'abbé l'a dit, la communauté ne répond pas en disant le second hémistiche. Ceci répond à la question que nous nous posions plus haut à propos de la *longueur* de ce verset.

2. Il s'agit d'une oraison pour l'entrée à l'oratoire, suivie d'une oraison pour la sortie. Cf. 21, 4-7 et 57, 25-27 *(supra,* p. 71, n. 2).

3. La conclusion fait défaut dans ce cas, probablement parce que l'oraison, au lieu d'être silencieuse, a été remplie par une supplication à haute voix ; celle-ci rend inutile la formule terminale.

D) *La conclusion.* Celle-ci est prononcée par le plus digne, que ce soit l'abbé ou l'évêque ou le prêtre, ou encore l'hôte qu'on veut honorer. Quand un ou plusieurs frères accomplissent le rite en l'absence du supérieur, le Maître a soin de noter qu'ils doivent cependant faire la conclusion accoutumée ; c'est ce que signifie la rubrique *conplenles sibi*[1].

Normalement, la conclusion doit être prononcée à haute et intelligible voix, en sorte que tous l'entendent[2]. Cependant, si le rite a un certain caractère privé ou secret, dû par exemple au silence nocturne ou à la proximité des séculiers, il est prescrit de conclure à voix basse, *lente*[3].

Il nous est impossible de dire ce qu'étaient au juste ces formules de conclusion, car le Maître ne nous en a pas transmis une seule. Cette carence est clic-même de nature à nous faire réfléchir. Si la *RM* est dépourvue de « conclusions », alors qu'elle abonde en « demandes d'oraison » et qu'elle indique même quelques « bénédictions », n'est-ce pas l'indice que les conclusions sont encore laissées à la libre improvisation du président? Aussi bien apres l'oraison qui suit chaque psaume de l'oflicc qu'après l'oraison qui constitue chaque rite monastique, c'est, semble-t-il, au supérieur qu'il revient de « rassembler » la prière de tous en une formule de son invention[4]. Rien ne suggère d'ailleurs l'existence d'un recueil de conclusions analogues à celles des sacramcntaires romains ou aux collectes psalmiques éditées par Dom Brou. Si l'on veut se faire une idée du style des conclusions de la *RM,* on est réduit à examiner ce qui s'en approche sans doute le plus : la longue oraison que le Maître met dans la bouche

1. *n.M* 30, 26 ; 32, 4 ; 57, 27. Cf. 56, 8 : *conplenles uicibus sibl.*

2. Cf. 52, 4.

3. ZîAf 30, 26 ; 32, 5. Même prescription pour le verset 21, 7 ; 30, 25 ; 32, 4 ; 57, 26 — et pour l'oflice entier dans 16, 50 ; 55, 17 ; 57, 18.

4. Cf. *oralioncs colligere* (83, 5) qui semble synonyme de *conplere.*

du pénitent (14, 34-66). Mais à vrai dire il y a loin de cette *oralio dialissima* aux formules probablement fort brèves qui concluent les oraisons silencieuses.

L'attitude du président et de la communauté pendant la conclusion est la station debout. On se relève donc, si l'on ne l'a déjà fait pour dire le verset. Seuls les intéressés, ceux pour qui l'on prie, restent peut-être prosternés, ainsi qu'il a été dit plus haut[1]. La station debout s'accompagne-t-elle de l'extension des mains? Aucun texte ne l'indique, à notre connaissance, mais l'omission de ce geste classique serait surprenante.

E) *Le baiser de paix.* La paix n'est donnée qu'après l'oraison. Cet ordre s'explique, dans le cas de la rencontre des étrangers, par des raisons de prudence surnaturelle : l'oraison mettra en fuite le diable, si c'est lui qui se cache sous l'apparence de l'étranger (71, 5-8). A cette explication traditionnelle[2], le Maître en joint une seconde qui nous intéresse ici davantage : Dieu premier servi ; d'abord Dieu, ensuite les hommes ; d'abord l'oraison, ensuite la paix (71, 9-11).

Cette seconde motivation nous met sur la voie d'un principe plus général, qui rend compte probablement de la présence de la paix à la fin de chaque oraison du rituel : si l'on s'embrasse ainsi après avoir prié, c'est pour signifier la charité fraternelle qui vient de susciter la prière fraternelle ; plus précisément, il s'agit pour les bénéficiaires du rite de remercier la communauté qui a bien voulu répondre à leur demande et prier pour eux. La paix répond ainsi à la demande d'oraison initiale. Comme pour la demande, ce sont les intéressés, les bénéficiaires du rite, qui y jouent le rôle actif. De là vient une particularité qui nous surprend au premier abord : c'est l'inférieur qui *donne* la paix au supérieur, le bénéficiaire du rite qui *donne* la paix à l'abbé

1. Voir p. 72, n. 1.
2. Cf. *Historia Monachorum* 1, *PL* 21, 404 a.

et à ses prévôts, puis à tous ses frères1. La signification de la paix comme remerciement pour l'oraison apparaît assez clairement dans ce détail. Quand d'aventure, dans les « grandes cérémonies j», la paix est détachée de l'oraison, c'est au contraire l'abbé et la communauté qui donnent la paix au bénéficiaire du rite, parce que le baiser de paix n'a plus alors son sens de remerciement pour l'oraison2.

Le premier personnage qui a droit â cette marque de gratitude, c'est le supérieur, celui qui vient de prononcer la conclusion. Aussi le texte que nous commentons (25, 7) précise-t-il : *conplenli abbati pacem Iradanl.* Souvent le Maître décrit avec plus de détails ce baiser donné à l'abbé. Le bénéficiaire du rite, qui est sans doute resté seul prosterné pendant le verset et la conclusion, se relève alors, baise d'abord les genoux de l'abbé, puis sc relève complètement pour l'embrasser :

surgenles supradiett duo fratres osculentur genua abbati (19, 6).
conplenti abbati genua osculetur (50, G7).
uadat... incumato per humilitatem capite ... eius ad genua, et post hoc erigatur ei ad pacem (65, 6-7).
osculetur genua sacerdotis et erigatur ei ad pacem (93, 34).
osculata genua eius, ei porrigatur ad pacem (93, 39).

Ce baiser des genoux est une marque d'humble respect accordée au supérieur avant la familiarité du baiser de paix. Il est à rapprocher du baiser de la main du supérieur (14, 75 ; 23, 5 et 9-14 ; 89, 30 ; 93, 28). Il se rapproche encore davantage d'un geste que nous allons bientôt

1. Ainsi dans les chapitres 19, 21 cl 25 (semainiers) ; 24 (lecteur) ; 88 (voyageur en partance). L'expression *omnibus in pace acceptis,* en parlant de l'abbé (21, 1) est ambiguë ; elle parait toutefois signifier que l'abbé, qui est ici l'acteur du rite (distribution de la communion), donne la paix aux frères. Ambiguës également les expressions *erigatur ci ad pacem* (65, 7 et 93, 34), *ei porrigatur ad pacem* (93, 39), *sibi pacem dent* (71, 2).

2. Voir 89, 26 et 93, 12. Alors la paix signifie plutôt l'acceptation du nouveau proies ou du nouvel abbé par la communauté.

rencontrer : l'inclination de la tête à la hauteur des genoux du supérieur.

F) *Les gestes.* Le texte du chapitre 25, que nous avons reproduit et commenté, s'arrête au baiser de paix. Mais cette oraison pour la sortie des semainiers comporte un dernier rite qu'il faut signaler : les semainiers ont apporté avant la cérémonie le petit plat confectionné avec les miettes qu'ils ont recueillies ù la fin de chaque repas ; le baiser de paix achevé, on procède à la distribution solennelle de ce gâteau. L'oraison est donc encadrée par l'offrande et la distribution d'un objet bénit. Ces gestes que Brockie jugeait puérils[1], ne sont pas dénués de sens : les miettes ramassées chaque jour à la fin du repas symbolisent assez bien le soin apporté au service pendant toute la semaine. En tout cas, nous devons noter ce rite qui souligne et étoffe l'oraison.

On en trouve d'autres exemples : déposition d'un objet sur l'autel, que ce soit la *donatio* du proies ou la règle confiée au nouvel abbé ; tradition par l'ancien au nouveau de cette même règle, ainsi que de divers objets symboliques, au cours de la bénédiction abbatiale ; tradition de la verge pour l'investiture des doyens (II, 15-19). La « consignation » du nouveau profès ou du pénitent entre les mains de ses prévôts est encore un de ces gestes qui accompagnent parfois les rites d'oraisons (89, 28 et 14, 71-73). Dans quelques cas, le geste est éclairé par une formule explicative[2].

Nous avons maintenant passé en revue les divers éléments des rites d'oraison. Il reste à dire un mot des bénédictions.

2) Bénédictions. Celles-ci forment un type de rite caractérisé par sa brièveté. L'oraison silencieuse, qui

1. *Observatio critica, PL* 88, 943-944.
2. *RM* 14, 72-73 ; 89, 18-23 ; 93, 25-23.

constituait le noyau du type précédent, est supprimée ; avec elle disparaissent le verset et la paix. Il reste seulement une demande, elle-même réduite ordinairement à un simple mot : *Benedicite*[1] ou *Benedic*[2], et une réponse consistant en une formule de bénédiction, parfois accompagnée d'un signe de croix[3]. Cette formule, analogue à la conclusion d'une oraison, est sans doute fort courte. Cédant à un de ses scrupules de juriste, le Maître nous a par bonheur conservé une formule de bénédiction des aliments : *Benedic Domine quidquid ex hinc accepturi sumus*[4]. Ailleurs nous apprenons que la bénédiction peut se réduire à un simple mot : *Deus!* répondant au *Benedicite*[5].

Les attitudes sont également très sobres : pour la demande de bénédiction, une simple inclination de tête[6] ; pour la formule de bénédiction, le supérieur est normalement debout[7]. C'est l'attitude prescrite, nous l'avons vu, pour la conclusion de l'oraison.

Les bénédictions sont donc en quelque sorte des oraisons en miniature, réduites à une demande et à une conclusion. La brièveté du rite correspond à sa fréquence. En fait les bénédictions sont nombreuses. Citons les principales. On demande la bénédiction au supérieur toutes les fois qu'on veut parler (*RM* 9) ; avant de s'asseoir dans la chaire du lecteur (24, 13) ; avant de prendre place sur le siège

1. *RM* 1,51; 19, 8 ; 23, 29 ; 65, 3 ; 95, 20.

2. *RM* 27, 8 (isolé). La demande de bénédiction, sous l'une ou l'autre do cos deux formes, est elle-même appelée parfois *benedictio.* Cf. 9, 3-4 ; 9, 11 et 18, etc. Ce terme est donc ambigu.

3. *RM* 23, 18.

4. *RM* 23,18. Celle formule est peut-être incomplète, car la clausule n'obéit pas au *curxitx* rythmique, auquel le Maître ne manque presque jamais dans les textes liturgiques. Seuls les premiers mots importaient pour le propos de l'auteur.

5. *RM* 13, 46.

6. *RM* 9, 3 et 5, etc.

7. *RM* 27, IG : *antequam sedeat.* Cependant dans 23, 2-3 (bénédiction du pain), il semble que l'abbé reste assis.

abbatial (93, 37) ; avant de faire quoi que ce soit à la cuisine (19, 8). Mais c'est surtout au cours des repas que les bénédictions abondent : elles se répètent avant chaque plat, avant chaque service de boisson ; celle-ci n'est pas seulement bénite globalement avant la distribution, mais il faut en outre que chaque convive, à chaque table, demande la bénédiction de son prévôt avant de boire ; les servants ne peuvent même goûter la mixture sans une bénédiction spéciale *(BM* 23).

Quelle appréciation d'ensemble peut-on porter sur ce rituel du Maître? Au premier abord, il paraît surabondant et quelque peu étouffant. Λ le considérer de plus près, on constate que cette impression tient plus à la minutie de la description qu'à la quantité et à l'ampleur réelles des rites. C'est parce qu'il prend la peine de noter chaque détail, comme le ferait un cérémonial ou un coutumier, que le Maître produit sur son lecteur cet effet de surcharge rituelle. Au même niveau littéraire, u'impôrte quel cérémonial, y compris ceux du xx° siècle, donne la même impression. 11 faut donc dépasser les apparences et tenter d'évaluer les dimensions et le poids réels de cet ensemble de rites.

Les rites d'oraison sont au nombre de vingt environ, quelques-uns quotidiens, plusieurs hebdomadaires, la plupart sans périodicité déterminée. Certains d'entre eux ne se cumulent pas, mais s'exécutent en des circonstances diverses : ainsi, quand un frère est envoyé en voyage, il accomplira ce jour-là les rites d'entrée et de sortie, mais il ne fera pas les oraisons avant et après le travail prescrites pour ceux qui restent au monastère.

Assez limitées en nombre, les oraisons sont surtout des riles simples et brefs. On y prononce peu de mots : en règle générale, les seules formules sont celles de la demande et de la conclusion. Au cœur du rite se trouve l'oraison silencieuse, dont la durée se mesure à la gravité de la

circonstance. Celle prière intime, sans paroles, confère au rite un certain caractère d'intériorité qui s'effacera malheureusement dans la suite, lorsque π l'horreur du vide » conduira les liturgistes à meubler ce silence de *Paler* et de versets.

Les rites d'oraison se distinguent en outre par leur homogénéité. La même .structure se retrouve partout, adaptée d'ailleurs avec souplesse à la variété des circonstances. Meme les trois « grandes cérémonies » (réconciliation, profession, bénédiction abbatiale) se ramènent en définitive à ce schéma unique, dont elles se contentent de répéter ou de combiner de façon originale certains éléments. La plus longue de toutes, la bénédiction abbatiale, reste une cérémonie étonnamment rapide, qui ne dure peut-être pas plus d'un quart d'heure. Son style est celui des ordinations antiques, dont la simplicité contraste si fortement avec la prolifération de rites et de formules du pontifical romain germanique et du pontifical romain encore en usage aujourd'hui.

Homogène en lui-même, le rituel du Maître l'est encore par rapport à l'office divin. Les éléments dont il est fait : demande, oraison, verset, conclusion, se retrouvent à l'office. L'oraison silencieuse, avec sa conclusion orale, suit chaque psaume de l'office comme elle constitue chaque fonction du rituel. La demande de prière se fait également au début de toute oraison de l'oiïice, en faveur des malades, des absents, des hôtes qui viennent de partir[1]. Quant au verset, il fait partie intégrante de toutes les heures de l'office. Certains versets — *Domine labia* et *Exullabunl sancti* — sont même utilisés à la fois à l'office et au rituel, ainsi que nous l'avons noté. D'ailleurs le seul fait que tous

1. *RM* 20 et 57. Quand les voyageurs rentrent au cours d'un oflice, ils introduisent la demande de prière pour leur retour au début de l'oraison qui suit le psaume. Dans ce cas, l'oraison prescrite par le rituel se confond avec celle de l'olllce *(RM 67}.*

les versets du rituel sont tirés des psaumes suffirait à établir une profonde continuité entre celui-ci et l'office divin. Si la psalmodie proprement dite ne sc rencontre au rituel qu'avant et après les repas, le verset peut être considéré comme un fragment de psalmodie. Cet emprunt au psautier achève de relier le rituel à la prière des heures : comme celle-ci, il est constitué de psalmodie et d'oraison. Ainsi les deux grandes formes de la prière monastique, celle qui sanctifie les heures et celle qui sanctifie les actions, s'avèrent foncièrement analogues.

Les bénédictions elles-mêmes ne sont pas absolument propres au rituel. On les retrouve à l'office, où avant chaque psaume on doit demander la bénédiction du supérieur[1].

Tel qu'il se présente dans la *Regula Magistri,* le rituel monastique nous semble une des tentatives les plus remarquables qui aient été faites pour mettre en pratique le précepte apostolique : *ornne quodeumque facilis in uerbo aul in opere, omnia in nomine Domini lesu Christi*[2]. Tel ou tel aspect de ce rituel, qui peut nous paraître trop pesant, est à juger à la lumière des conditions de vie concrètes dans le monastère du Maître : ainsi le baiser de paix, répété apres chaque oraison, ne devait pas être bien long dans une communauté qui ne comptait que deux décanies, soit vingt-cinq moines. Tel autre s'explique par les mœurs antiques : ainsi les bénédictions multipliées au cours du repas ne font qu'épouser l'ordonnance et le cérémonial profanes en usage pour les repas dans le monde romain.

1. ***RM*** 56, *2*. Cf. 22, 13 et 14 ; 46, 1 et 2.
2. *Col.* 3, 17.

Chapitre III

DOCTRINE

1. L'idéal spirituel

La doctrine ascétique du Maître repose sur une anthropologie et une sotériologie. Cet ensemble d'idées sur la nature humaine, la rédemption par le Christ et la montée vers la perfection, n'a rien d'original si on le replace dans son contexte historique. Le Maître ne fait que s'approprier une pensée commune à toute l'antiquité chrétienne. Cependant une esquisse de cette doctrine ne sera pas inutile ici, d'abord parce que certains thèmes, trop peu familiers aujourd'hui, demandent à être mis en lumière, et ensuite parce que l'on verra se dessiner un aspect de l'auteur et de l'œuvre : la *li.M* suppose une assez large culture et une certaine réflexion personnelle en ce domaine.

Suivant la conception courante depuis saint Paul *(/ Thess.* 5, 23), le Maître se représente l'homme comme un composé de trois principes : *corps, âme* et *esprit*[1]. L'élément inferieur sera très souvent appelé «chair», avec la valeur péjorative qui s'attache à ce terme dans le vocabulaire paulinien : la chair, c'est l'appétit corporel déréglé, qui est en opposition à la loi de Dieu et où règne le péché. L'esprit,

1. Thp 28; 1, 80; 81, 18-19. Sur cette anthropologie, voir dans *Théologie de la vie monastique,* Paris 1961, les notations de H. Crouzel à propos d'Orlgènc (p. 26-27) et nos propres références à Cession (p. 227).

au contraire, est la tendance noble et saine par laquelle l'homme aime Dieu et adhère à sa volonté. Entre ces deux aspirations rivales, l'âme est le principe de liberté qui obéit alternativement à l'une ou à l'autre. Cette oscillation de l'âme entre la chair et l'esprit est tout le drame de la vie humaine, de la vie chrétienne, de la vie monastique.

De ce choix dépend en effet le salut. Le corps n'est que terre et poussière, l'âme seule lui donne forme humaine et consistance[1]. Toute la vie de l'homme a son principe dans l'âme. C'est elle qui sent, qui meut, qui agit. Bien de ce qui s'opère par le corps n'échappe à son contrôle et à sa responsabilité[2]. Dès lors, c'est la vie humaine intégrale qui se trouve placée dans le champ du libre arbitre et soumise au jugement de Dieu. Chaque action humaine, de la plus grande à la plus infime, engage un choix de l'âme pour ou contre l'esprit, c'est-à-dire pour ou contre Dieu. Quand vient la mort, le corps abandonné retombe en poussière, mais l'âme emporte le fardeau entier de ses œuvres terrestres, bonnes ou mauvaises, qui la marquent pour l'éternité.

Les biens matériels, qui ne peuvent suivre l'âme après la mort, sont donc sans importance[3]. La seule chose qui demeure, c'est cette âme elle-même et Je compte qu'elle devra rendre de toutes ses actions. La vision du jugement, d'où dépend le bonheur éternel ou la géhenne, est ce qui détermine l'homme à la conversion, autrement dit à l'entrée au monastère[4]. C'est elle aussi qui détermine toute la structure de la communauté monastique et l'ascèse imposée à chacun des membres de celle-ci. Le monastère n'est pas autre chose qu'une école où l'on apprend à servir Dieu, un atelier où l'on exécute scs commandements, une

1. *RM* 8, 11-17.
2. CI. 8, 24; 14, 82-83.
3. *RM* 88, 9-10.
4. Pr 6 et 17-21 ; The 2-4 et 42.

année en campagne contre la chair'. Tout y est calculé en vue d'accomplir la volonté divine et d'éliminer entièrement le péché de chaque existence individuelle. Il s'agit d'offrir au regard présent de Dieu et à son jugement futur des âmes sans reproche, des vies immaculées.

Bien d'original, répétons-le, dans ces perspectives. Alors comme aujourd'hui, les notions de salut éternel, de loi divine, de péché, de jugement, formaient le cadre mental de toute existence chrétienne. Ce qui est singulier, c'est l'intensité avec laquelle ces notions sont ici «réalisées», au sens newmanicn du mot. Au monastère du Maître, la conscience individuelle et collective est véritablement hantée par de telles pensées. La règle propose à tout instant le thème de la lutte contre le péché. Va-t-on à l'oratoire pour célébrer une petite heure? Le motif avoué de la célébration sera de rendre grâces à Dieu pour ces trois heures passées sans péché[1]. Organise-t-on un emploi du temps? Le premier but assigné au travail est d'occuper l'esprit, de façon à chasser les mauvaises pensées[3]. Fait-on une prière avant tout travail? Il s'agit d'implorer l'aide divine, afin de ne commettre aucun péché et de ne déplaire au Seigneur à aucun moment[4].

Ce qui donne à celte hantise toute son acuité, c'est que l'on a conscience de ne pas lutter seulement contre la chair et le sang, mais contre la puissance maléfique du diable, acharné à perdre les hommes. Dans le monde, Satan règne paisiblement sur une humanité qui lui appartient. Au monastère, au contraire, il se déchaîne contre des hommes

1. Ths -15 (école); 2, 52 (atelier); 1, 5 (armée).

2. /LV/ 50, 16-17 el *passim.*

3. ***RM*** 50, 3-5 et 37-38. Même finalité pour le silence (50, 24), pour la lecture au cours du travail (50. 29), pour les conversations édifiantes (50, 45-46) : il s'agit toujours *d'éviter le péché,* plus précisément ici le péché de la langue.

4. *JIM* 50, 47-49. La prière après le travail a pour but de remercier pour l'aide divine ainsi accordée (50, 50).

qui prétendent lui résister[1]. Entrer au service de Dieu, c'est donc entrer en lutte ouverte avec le diable. On le rencontrera à tous les tournants de la vie monastique : dans la psalmodie, où il suscite au chanteur des Ilots d'humeurs gênantes[2], dans l'oraison, où il provoque les mêmes embarras corporels et en outre des imaginations inconvenantes[3], au service de la cuisine, où il Lente par la *gula*[4], hors clôture, où il profite de l'isolement du frère en voyage pour l'attirer à de mauvaises actions[5]. Par-dessus tout, l'action du diable a pour objet d'entraîner postulants et religieux à l'apostasie, au retour dans le monde[6]. Ces menées multiformes et incessantes ne sont pas seulement une menace pour chaque individu. Elles font peser le plus lourd des soucis sur l'abbé et ses prévôts[7]; obligés à une surveillance continuelle[8]. La vie de la communauté est tout entière dominée par cette préoccupation de la lutte contre la chair, contre le péché, contre le diable.

En face de ces terribles ennemis, les frères ne sont pas livrés à leurs propres forces, heureusement pour eux. Dieu n'est pas seulement l'arbitre du combat ; il y intervient puissamment, car il est bon et sauveur[1]. Sa grâce est même l'agent principal, universel, de tout le bien qui s'opère au monastère en dépit du diable[9]. Le signe de la

1. *ItM* 90, 69-70. L'idée semble venir de Fauste de Riez, *Horn.* 8, *PL* 50, 852 d - 853 a.
2. *BM* 47, 24.
3. *BM* 48, 6 cl 11.
4. *BM* 21, 8; cf. 19, 8.
5. *BM* 15, 48-54.
6. *BM* 87, 8 ; 90, 85 ; 91, 3G.
7. *BM* 11,2-14; 11, 28-30 ; 93, 21-24.
8. Voir en particulier tout le *Th&na,* où retentit la *pia vox* du Christ (Th 11); on célèbre aussi la *pietas* du Père (Thp 43); le Seigneur est vraiment le «Don» Dieu (Ths 38, cf. 14, 13; 14, 61 et 64 ; 15, 42-43).
9. *RM* 2, 51. Ce rôle de la grâce est fortement souligné : voir Thp 76-80; Ths 25-28; I, 5; 1, 79 et 92; 3, 46-47; 9, 48; 11, 49-56;

croix met en déroule les mauvaises pensées1, les tentations2, les traverses physiques3, tandis que la bénédiction paralyse le diable maudit4. Dans les cas graves, le recours à la prière s'impose et il est souverain, qu'il s'agisse d'oraison individuelle ou de prière commune5. Les promesses du Christ au sujet de l'efficacité de la prière sont l'objet d'une foi inébranlable®. Le dogme de sa passion rédemptrice

14, 61-62 et 65-66 ; 23, 56 ; 53, 10 et 14 ; 53, 28 ; 90, 56. Il y a peut-être dans certains de ces textes des réminiscences d'écrits antipélagicns, encore que la nécessité de la grâce soit un lieu commun de toute la littérature ascétique, tant en Orient {qu'on songe Λ Grégoire de Nysse et au Pseudo-Macaire I) qu'en Occident (notamment chez Cession). Quant au semipélagianismc, il n'y en a pas trace, pas plus d'ailleurs quo do la doctrine adverse. C'est à tort qu'on a voulu annexer le Maître soit au camp augustinien (M. Cappuyns, · I.'auteur de la Regula Magistri : Cassiodore », dans *BTAM* 15 [1948], p. 209-268, spécialement p. 230-234), soit au semipélagianisme (P. Masai dans *édition diplomatique, Prolégomènes,* p. 62, n. 5). En réalité, il n'y a chez le Maître aucune pointe théologique, ni dans un sens ni dans l'autre. On peut lui appliquer les conclusions très prudentes auxquelles est arrivé C. Vagaooini en étudiant saint Benoît (‹ La posizionc di S. Benedetto nella questione semipelagiana », dans *Studia Benediclina,* Rome 1947 [S/titha *Anselmiana* 18-19J, p. 17-84). L'une et l'autre régie use d'une terminologie antique, commune, qui reste au ras dû l'Écriture, si l'on ose dire. Tout ce que l'on peut accorder est que cette terminologie n'est pas exclusive d'une interprétation semipélagienne, notre auteur ne manifestant aucun souci de prévenir l'erreur. Mais Augustin lui-même ne se donne pas toujours la peine d'exclure formellement une telle interprétation, même dans scs sermons tardifs, et Cîîsaire d'Arles (Scrm. 212, 2, Morin, 797, 25) recopie sans sourciller des formules semipélagiennes de Fauste I Les textes les plus «inquiétants» du Maître sont Ths 35 et surtout 1, 76-80 et 14, 57-59, ou sont utilisés *Zach.* 1, 3 et *Le.* 11, 9. Replacés dans leur contexte, ils ne trahissent aucune intention doctrinale.

1. *RM* 8, 27; 15, 53-54.
2. *RM* 15, 25.
3. *RM* 47, 24.
4. *RM* 19, 8.
5. Prière individuelle : 15, 54 ; prière commune 15, 19-27.
6. *RM* 1, 79 ; 14, 57-58 ; 15, 41. Cf. 3, 77.

donne l'assurance de la victoire[1]. Le Christ est vraiment le roc contre lequel vient se briser tout effort du mal[2].

Cette confiance en Dieu n'empêche pas que l'on fasse jouer toutes les ressources de la pression sociale pour soutenir la vertu chancelante des individus. Le monastère est à la lettre une école, où des hommes de tout âge sont traités comme on ose à peine aujourd'hui traiter les enfants. Non seulement l'abbé dispense l'enseignement par sa parole et son exemple, mais il veille à l'exécution de ses consignes, soit par lui-même, soit par l'entremise des prévôts. La présence continuelle de ceux-ci à leurs hommes est une des idées fixes de notre auteur. Il y revient sans cesse[3]. Les prévôts ont pour mission de ne laisser passer aucun manquement et ils sont armés de petits sermons tout faits, appropriés à chaque délit. En cas de résistance, le coupable est déféré à l'abbé, frappé d'excommunication, obligé à une pénitence humiliante après de rudes privations. Le refus de satisfaire entraîne l'expulsion au bout de trois jours. Des délits minimes, une négligence, un simple retard, peuvent déclencher cette procédure pénale[4].

Au reste, la crainte des sanctions n'est pas le seul ressort qui soit mis en jeu. On spécule encore sur la honte[5][6] Surtout le Maître semble avoir fondé de grands espoirs sur l'émulation en vue de parvenir à l'abbaliat. H institue entre tous les frères un concours de vertu, arbitré par l'abbé, dont la première place sera la récompense[4]. Cette trouvaille

1. Thp 7.
2. Ths 24 ; 3, 56.
3. *n.M* 11, 22; 11, 28 cl 35 ; 11, 40 et 108; 11, 121-122; 18, 5-8; 24, 2 ; 50, 36-38 ; 84, 3-4. En vertu du mémo principe, l'abbé doit surveiller le dortoir entier (29, 4 et 44, 19), les hôteliers doivent sans cesse surveiller les hôtes (79, 5-21), le frère malade doit être sur* veillé par son voisin à l'oratoire (69, 11).
4. Voir 19, 13 (mais s'agil-il d'une véritable excommunication ? Cf. 17, 8 où le mot n'est pas prononcé) ; 73, 3-4 et 7.
5. ΛM 23, 56 ; 53, 9-10 et 33.
6. Voir le ch. 92 tout entier.

pédagogique, dont notre auteur semble très fier, nous apparaît aujourd'hui comme une aberration. Malgré quelques circonstances atténuantes, il y a lieu de penser que scs contemporains ne l'ont guère jugée autrement[1].

Quoi qu'il en soit de cette invention bizarre, il faut reconnaître que le thème éducatif qui remplit la *RM* est bien dans la note de tout le cénobitisme ancien. Le *coenobium* était aux yeux de nos pères une institution éducative aux méthodes simples et vigoureuses. Il faut se rendre à cette évidence, si désagréable qu'elle puisse être à nos sensibilités modernes. Si la *RM* nous déconcerte à cet égard plus qu'aucune autre règle, ce n'est pas qu'elle accentue de façon anormale l'aspect pédagogique de dressage, mais simplement que sa rédaction beaucoup plus ample, plus détaillée et plus méthodique que celle d'aucun autre document donne à ces réalités un relief bien plus accusé. L'élément disciplinaire n'est pas hypertrophié, il est seulement décrit avec une précision inégalée. On aurait donc tort de se récrier devant le caractère puéril ou tyrannique de certains procédés, comme s'il ne pouvait s'agir que d'originalités odieuses dues à la manie pédagogique de notre auteur. Si la règle de saint Benoit était trois fois plus longue, elle nous révélerait aussi maint détail que nous sommes heureux d'ignorer...

Cependant la discipline collective est impuissante à éliminer complètement le péché. Il faut encore que l'individu fournisse un effort personnel. Cet élément d'ascèse individuelle apparaît surtout dans la première partie de la règle (ch. 3-10). Après les listes de bonnes œuvres, de vertus et de vices des ch. 3-5, trois amples traités décrivent les vertus maîtresses : obéissance, tacitumité, humilité. L'obéissance n'est pas seulement l'attitude fondamentale du disciple qui remet sa volonté entre les mains d'un « docteur », pour que celui-ci fasse régner la volonté de

1. Voir *La communauté et l'abbé,* p. 356*358.

Dieu dans sa vie ; elle est aussi imitation du Christ, participation à sa passion, équivalence du martyre[1]. On atteint ici un des rares sommets où l'on sente passer quelque chose comme un souffle mystique. D'ailleurs, l'obéissance n'est agréée de Dieu que si elle procède du fond du cœur, si elle exécute l'ordre donné de bon gré et sans murmure intérieur[2]. Elle est donc beaucoup plus qu'une simple discipline extérieure.

Le contraire de l'obéissance est la « volonté propre ». On entend par là tout ensemble l'opposition au vouloir divin et au vouloir du supérieur, étant donné que le disciple ne saurait connaître la volonté de Dieu sinon par le truchement de son « docteur ». Volonté propre signifie donc volonté pécheresse. Un autre expression synonyme, souvent accouplée à la volonté propre, est le « désir de la chair ». Elle ramène notre attention sur la trichotomie chair-âme-esprit[3].

Si l'obéissance remédie à la volonté propre, c'est-à-dire à la racine même de tout péché, il n'en est pas moins nécessaire de surveiller spécialement certains secteurs dangereux, où le péché s'insinue plus facilement. Le Maître prend pour guide, dans la description de l'agir humain, un schéma pittoresque : l'âme est logée dans le cœur, siège des pensées ; par les yeux elle regarde au dehors et invite les objets de ses convoitises ; par la langue elle met au monde ce qui a été conçu dans le cœur. Mais si le cœur, les yeux et la langue servent d'organes à l'activité pécheresse, l'âme dispose d'un pouvoir de contrôle sur ces organes, dont elle doit bien user. Le Maître indique donc successivement comment l'on maîtrise la pensée mauvaise, le regard impur, la parole pécheresse, en s'étendant plus

1. Voir 7, 59 *(uelul in martyrio)* et 90, 12-59. — Sur ces deux aspects de l'obéissance, voir *La communauté et l'abbé,* p. 266-268.

2. *RM* 7, 67-74.

3. D'ailleurs « toute volonté propre est charnelle et provient du corps» (90, 51 ; cf. 13, 15).

longuement sur cette dernière, à cause de son retentissement social. Le développement considérable qui est ainsi donné à la « taciturnilé» (celte vertu est meme la seule mentionnée dans les titres des ch. 8 et 9) ne doit pas nous faire perdre de vue l'ensemble du programme ascétique, dont elle n'est qu'un élément. La taciturnité se situe dans un vaste plan de lutte contre le péché, qui comporte également l'excrcice intérieur du souvenir de Dieu et la modestie des regards.

Ce plan d'ascèse sera encore élargi au chapitre 10. Dans un cadre d'« indices d'humilité » qu'il a emprunté à Cassien et transforme, selon son habitude, en une pittoresque «échelle du ciel», notre auteur réunit toute la matière des deux traités de l'obéissance et de la taciturnité. Dès le premier degré, on assiste à cet amalgame : à la liste des secteurs à surveiller (pensées, langue, mains, pieds) provenant du traité de la taciturnité, s'ajoutent la volonté propre et les désirs de la chair, qui évoquent la doctrine de l'obéissance. Celle-ci se développe ensuite dans les degrés 2-4, tandis que la doctrine de la taciturnité remplit les degrés 9-11. Le douzième degré, entièrement original par rapport à Cassien, est lui-même une reprise des prescriptions sur la modestie des regards. Quant à l'humilité, qui donne son nom au chapitre, elle n'occupe dans cette synthèse qu'une place assez restreinte (degrés 5-7). L'ensemble des douze degrés se présente comme une ascension depuis la crainte de Dieu jusqu'à la charité parfaite qui chasse la crainte. Quand ce sommet est atteint, l'âme acquiert une sorte de facilité à faire le bien. La vertu lui est une seconde nature, « l'amour des bonnes habitudes» règne en elle et rend inutiles les motivations inférieures. A ces notations empruntées à Cassien, le Maître ajoute une remarque précieuse : c'est le Seigneur qui réalise dans son ouvrier cet état merveilleux, c'est ΓEsprit-Saint qui purifie ainsi le frère humble de ses vices et de ses

péchés[1]. Ici, pour la seconde fois, se fait sentir une louche quasi mystique.

On le voit, le grand exposé de doctrine spirituelle qui remplit les ch. 7-10 n'est pas fait de trois traités indépendants, simplement juxtaposés. S'il est question successivement d'obéissance, de tacitumité et d'humilité, ces vertus sont toutes trois étudiées d'un même point de vue : celui de la *lutte contre le péché.* La dernière phrase du ch. 10, que nous citions à l'instant, donne exactement la tonique de tout le morceau : *mundum a peccatis et uiliis,* c'est de la purification de tout l'homme qu'on a traité d'un bout à l'autre. L'obéissance coupe court à la volonté propre et au désir charnel ; la garde du cœur, la modestie des regards, la tacitumité, arrêtent le péché sur les points les plus vulnérables du composé humain ; l'humilité achève l'œuvre, à la fois en embrassant les autres vertus et en fournissant un remède spécifique au vice capital de l'orgueil. Si le Maître n'a pas jugé utile d'étudier spécialement d'autres domaines, tels que les péchés des mains et des pieds (vol et homicide)[2], la *gula* ou l'appétit sexuel, c'est que l'observance monastique, qui sera décrite dans la seconde partie de la règle, est par elle-même un frein sullisant contre les

1. *RM* 10, 91. — Sur celle finale du chapitre do l'humilité, voir P. Deseille, «A propos dû l'épilogue du ch. VII de la Règle·,* dans *Collectanea Ord. Cist. Ref.* 21 {1959}, p. 289-301, notamment le tableau comparatif, p. 290, n. 5. On noiera que cette dernière phrase du Maître no vient pas de Cassien. Elle rappelle Grégoire dk Nysse, *De Instituto Christiano,* Jaeger, p. 84,16-86,1, comme l'a noté A. Kbmmer dans *Orientalia Christiana periodica,* 21 (1955), p. 466, qui se demande si notre auteur ne connaît pas une version latine du *De Jnslilulo chrisliano* dont l'existence reste hypothétique. Si suggestifs que soient ces rapprochements, iis n'impliquent pas nécessairement, à notre avis, une dépendance littéraire, pas plus que ceux que nous avons nous-méme signalés entre le Maître et Grégoire de Nysse dans *La communauté cl l'Abbé,* p. 105-107, 113-114, 117-119.

2. *RM* 8, 24-25; 10, 12: 10, 23-29.

délits de cette nature. Seuls les grands traits de l'ascèse personnelle devaient être fixés dans les premiers chapitres. Mais ne nous y trompons pas : il ne s'agit pas pour le Maître de recommander trois vertus dominantes, sans rapports précis entre elles : son propos est de mettre en place un dispositif complet et méthodique de défense contre le péché.

Fuir le péché pour éviter la géhenne, accomplir la volonté de Dieu pour obtenir la gloire éternelle : tel est donc, sous ses deux aspects, négatif et positif, le concept fondamental qui confère son unité à tout ce traité spirituel. Il pourra d'ailleurs sembler que l'accent est mis le plus souvent sur le moment négatif. N'est-ce pas surtout d'éviter le péché qu'il s'agit? Sans nier cette prédominance du *Declina a mate* sur le *Pac bonum,* qui s'explique en partie par le caractère élémentaire de cette ascèse, destinée à de nouveaux convertis, il faut noter que du moins dans la présentation des fins dernières, la perspective du ciel est plus nettement tracée que celle de l'enfer. Grand lecteur de la *Visio Pauli,* le Maître aurait pu emprunter à cette apocalypse ses visions d'épouvante aussi bien que scs tableaux paradisiaques. Or c'est un fait que, si le paradis est longuement évoqué à trois reprises dans la RM[1], l'enfer n'y est jamais décrit[2].

Outre cette espérance positive dans l'ordre eschatologique, le disciple a devant lui une carrière où il doit normalement progresser ici-bas. La *RM* n'organise pas seulement la répression du péché ; elle guide le frère dans une ascension vers l'idéal spirituel. On a déjà vu l'itinéraire du ch. 10, de la crainte à la charité. Malheureusement, entre ces deux extrêmes, il n'est guère possible de reconnaître des étapes successives dans les « degrés » du Maître, non plus que dans les « indices » de Gassien, en dépit de

1. *RM* 3, 84-94; 10, 94-117; 90, 16-27.
2. Saut une rapide allusion au feu éternel dans 90, 14-15.

quelques semblants de progression[1]. Essayons plutôt de recueillir dans la règle entière les indications au sujet du progrès spirituel des frères.

Le premier pas dans l'ascèse monastique est le renoncement au monde. Le plan qu'a choisi notre auteur ne lui permettait pas d'en parler à sa place naturelle, dès le début de la règle. C'est seulement à la fin de l'ouvrage, quand il traite de l'admission des postulants, que le Maître en parle *ex professo.* Le dépouillement absolu est exigé : tout l'avoir du postulant, présent ou à venir, doit être abandonné. Plusieurs solutions sont admises : distributions aux pauvres, offrande au monastère, legs aux parents, mais par aucun biais le nouveau venu ne pourra garder quoi que ce soit à sa disposition personnelle, soit au monastère, soit dans le inonde[2]. Le but est clair : il s'agit d'abord de brûler scs vaisseaux, d'ôter toute pensée de retour dans le monde et d'assurer ainsi la persévérance du sujet[3]. Ensuite, on veut que le nouveau frère n'ait pas le moindre objet sur lequel il puisse exercer sa volonté propre : la pauvreté conditionne l'obéissance[4]. Enfin le renoncement à la propriété signifie qu'on se détourne de tout souci charnel : désormais, le frère a remis son existence matérielle, aussi bien que sa conduite spirituelle, à l'abbé ; de son corps, il ne se souciera plus. Laissant au monastère le soin d'y penser pour lui, il ne songera dorénavant qu'au salut de son âme[5].

1. Tels que 10, 45-49 : *postquam... non solum... sed el,* au passage du 2" au 3· degré ; 10, 52 : *in ipsa obedienlia* (4« degré) ; 10, 68 : *non solum suu lingua... sed etiam intimo cordis... affcclu* (7e degré) ; 10, 82 : *non solo corde sed eliam ipso corporc* (12° degré). Il y a donc parfois progrès d'un degré à l'autre, mais seulement ù l'intérieur de certains groupes de. degrés : obéissance (2-4), humilité (5-7), silence et attitude extérieure (8-12). D'un groupe à l'autre, en revanche, on ne constate aucune progression.

2. Voir les chapitres 87 et 91.

3. ΛM 87, 8-12 el 15; 87, 45 ; 91, 11 et 34-41. Cf. 90, 92-93.

4. *RM* 87, 17-18. Cf. 81, 15-17; 82, 18-19 cl 29-31.

5. *RM* 89, 21-22 ; 91, 58; cf. 82, 1-17 et 23-25; 7, 34-35 et 53.

Se dépouiller ainsi de tout son avoir, c'est accomplir la parole du Christ : « Va, vends tout et donne-le aux pauvres, et viens, suis-moi[1], » Mais une fois qu'on a « tout vendu [d], il reste à remplir la seconde partie du programme, en « suivant le Christ ». Ce deuxième pas de l'ascèse monastique est le renoncement à la volonté propre, l'obéissance. C'est en effet de l'obéissance que notre auteur entend cette autre parole du Christ : « Qui veut être mon disciple, qu'il se renonce et me suive[2] ! »

Comme le dépouillement, l'obéissance doit être absolue. Bien n'est épargné pour faire comprendre au nouveau-venu l'étendue de ses exigences. On ne lui cache pas qu'il s'agit d'une sorte de martyre. Il n'est pas aisé d'entrevoir les épreuves concrètes que vise l'auteur, quand il parle des « choses dures et variées commandées par l'abbé » et des « mortifications variées de nos volontés[3] ». Sans doute faut-il songer d'abord aux mortifications imposées par la règle, dont l'abbé est le gardien. Parmi celles-ci, il semble que l'on considère comme spécialement coûteuses la désappropriation[4] et la clôture[5][6] celle-ci interdisant toute visite aux parents. En plus de ces points d'observance commune, le sujet devra obéir aux ordres particuliers que lui donnera l'abbé. Dans ce domaine, les seuls points de friction que signale la règle sont les commissions à l'extérieur, — occupation fatigante, que les artisans qualifiés regardaient d'ailleurs comme peu digne d'eux', — et les pratiques

1. *Le.* 18, 22, cité par *KM* 87, 13-15 et 91, 18 et 44.

2. *KM* 90, 10 Citant Ai/. 16, 24 contaminé avec *Le.* 14, 2G. Voir aussi *KM 7,* 52, où l'application du texte évangélique à l'obéissance n'est pas moins explicite, et 3, 10. Dans ces trois passages, le Maître omet les mots *Mlat crucem suam,* auxquels il ne fait allusion nulle part ailleurs.

3. ΛΛ/ 90, 31-32.

4. *KM* 90, 63. Cf. 2, 48-50; 16, 58-61 et les chapitres 81-82.

5. *KM* 90, 65-66.

6. *KM* 57, 14-16, où l'on va jusqu'à faire appel au grand texte du *Le.* 10, 16. Cf. 50, 72-74.

d'ascèse surérogatoircs accomplies sans permission[1], il en existait sans doute bien d'autres.

L'obéissance ne souffre aucune restriction de la part du sujet. Aucune liberté de jugement n'est laissée ά celui-ci, le cas d'un conflit entre l'ordre donné et la loi divine n'étant jamais envisagé. On n'admet pas davantage que l'exécution matérielle de l'ordre reçu puisse s'accompagner de réserves intimes et de réticences. Il faut obéir de tout son cœur. S'il y a des limites à l'obéissance, c'est uniquement du fait de certaines concessions octroyées par la règle elle-même. C'est ainsi que les frères peuvent choisir leurs occupations le dimanche[2] et dans l'intervalle qui sépare les nocturnes des matines en hiver[3]. Ils ont également à decider en partie de leur régime alimentaire, soit en carême, soit dans le reste de l'année[4]. Une marge est ainsi laissée à la spontanéité. De plus, la règle accorde une certaine latitude dans l'exercice même de l'obéissance. Tandis que les « parfaits n obéissent au premier son, on reconnaît aux « imparfaits » le droit de n'obtempérer qu'au second commandement. Des concessions analogues sont faites en matière de silence[5][6]

Cette classification des frères, les uns « parfaits », les autres a imparfaits », peut nous sembler sommaire, et bien naïve la casuistique qui leur est appliquée. De telles distinctions montrent du moins chez l'auteur un réel souci d'adapter sa pédagogie à la diversité des grâces et des caractères, conformément aux directives qu'il donne à l'abbé®. Le Maître ne place pas d'emblée tout son monde sous le même niveau. Il sait que la conversion est chose progressive et il ménage prudemment des étapes sur la

1. *BM* 84. Cf. 22, 5-8.
2. *BM* 85.
3. *BM* 44, 12-19.
4. *BM* 53, 11-15, 26-33 et 38-41. Cf. 27, 47-51.
5. *BM* 7, 1-21 et 9, 41-50.
6. *BM* 2, 11-12 et 23-25.

voie de la perfection. On pourra bien exiger en principe du novice une observance « parfaite » et « irréprochable » pendant son année de probation[1]. Mais en fait, la perfection ne se rencontre que dans un petit nombre de religieux ; ceux-ci, par l'exemple qu'ils donnent, ne doivent pas décourager les faibles, mais les inciter au progrès[2].

L'obéissance à la règle et à l'abbé implique globalement tous les renoncements de la vie monastique. Mais une fois que l'on a consenti ce sacrifice radical, le seul qui soit évoqué dans l'acte de la profession[3,4] il faut se préparer à lutter contre chacune des tendances mauvaises qui habitent l'homme pécheur. Ce combat contre les « vices et les péchés[1] » est la substance même de la vie monastique, nous l'avons déjà vu. Le frère devra faire la guerre en particulier à l'orgueil, à la loquacité, au rire et à la plaisanterie, au laisser-aller dans l'attitude extérieure, à la *gula* ou appétit, à la pollution nocturne et aux imaginations qui l'occasionnent, à la honte qui empêche les aveux, au sommeil lui-même... Qu'on nous pardonne cette énumération incohérente : le Maître lui-même n'est guère plus ordonné. S'il a tenté de coordonner certains aspects de l'ascèse dans les ch. 7-10, c'est à l'aide de schèmes pittoresques (l'âme logée dans le corps ; l'échelle du ciel) plutôt que d'un système conceptuel vraiment profond et cohérent. D'ailleurs ces chapitres de synthèse laissent de côté quantité de tendances (appétit de nourriture et de sommeil, sexualité, etc.), dont l'éducation n'est décrite qu'occasionnellement dans la suite de la règle. Il ne faut pas davantage chercher l'ordre ni l'exhaustivité dans les listes de bonnes œuvres, de vices et de vertus des ch. 3-5 et 92. L'auteur

1. *RM* 90, 78 *(perfecte)* et 79 *(inculpabiliter).*
2. *RM* 7, 10.
3. *RM* 89, 8 *(per disciplinant regulae)* et 11-16 *(rnihi...obaudire).*
4. *RM* 1, 5 *(uitia carnis el cogitationum);* 9, 41 *(peccato);R),* 12 *(peccatis et uitiis);* 10, 70 *(uiliis el peccatis).*

se contente de mettre bout à bout les énumérations de l'Écriturc, de saint Paul en particulier, complétées par quelques réminiscences de lecture. On est frappé de constater l'absence de la théorie des huit vices principaux, qui sert de cadre à l'exposé de Gassien dans ses *institutions.* Quand on sait tout ce que le Maître doit à Cassien, rien ne montre mieux que cette carence à quel point notre auteur s'intéresse peu aux systèmes[1][2]

Quoi qu'il en soit de ce manque de spéculation, le fait qui nous importe ici est l'intense effort ascétique que la règle réclame de chaque frère, pour qu'il se corrige de tous ses défauts. Cet effort tend vers un but : faire des hommes *spirituels.* L'idéal du a frère spirituel » est ce qui confère une certaine unité à ce programme d'ascèse si peu systématique.

Pour comprendre tout ce que l'auteur met dans le mot *spiritalis,* qui lui est si cher, il faut se rappeler la conception trichotomiste de l'homme que nous évoquions au point de départ de cette étude : l'homme est chair, âme, esprit. Toute l'aventure religieuse de l'homme, disions-nous, consiste dans l'oscillation de l'âme entre la chair et l'esprit, et dans son option pour l'une ou l'autre de ces tendances adverses. L'homme spirituel est celui qui a fait triompher en lui l'esprit[8].

1. Rien do plus naturel, d'ailleurs, de la part de l'auteur d'une règle monastique, document tout pratique. Comparée ά ses semblables, la *RM* frappe plutôt pur l'importance relative qu'elle accorde aux considérations théoriques. Peu do règles en ont autant. On peut d'ailleurs se demander si le Maître n'a pas connu Cassien ù travers quelque épitomé, tel que celui qu'avait composé Eucher de Lyon (Gennaue, *De uirix initislr.* 63, *RL* 58, 1096). Cet abrégé aurait laissé de côté ou estompé la théorie des huit vices. Cf. G. Holzherh, *Regula Ferioii,* Einsiedeln 1961, p. 103, n. 7. — Outre l'absence des huit vices, on notera celle des quatre vertus cardinales, pourtant si chères ù un Ambroise ou à un Julien Pomcre.

2. On hésite ici à mettre la majuscule au mot - esprit ». Dans la *RM* comme dans l'Écrilure, le terme n'est pas univoque. Parfois

La première fois qu'apparaît cette notion dans la règle, c'est à l'intérieur d'une citation de saint Paul[1] : « Vous qui êtes des spirituels », écrit l'Apôtre aux Galatcs, en les exhortant à la mansuétude. C'est à ce texte que le Maître songe ensuite, quand il établit la loi du jeûne quotidien : « Nous qui sommes des spirituels, rougissons de fuir le jeûne[2]. » Ici, le terme s'applique à toute la communauté monastique. Par profession, les moines sont tous des spirituels, au moins en principe. On peut donc les désigner globalement par ce mot, en contraste avec les séculiers, qui sont en principe « charnels ». Cette acception générique se retrouve à plusieurs reprises dans la *RM :* les « frères spirituels » sont simplement les religieux, par opposition aux laïcs, qu'il s'agisse de frères du monastère (56, 1 et 15), de moines du dehors (57, 20 et 23 ; 61, 5 et 12) ou des uns et des autres (63, I)[3]. Ce n'est pas d'ailleurs une

U désigne l'Espril-Saint, personne divine habitant dans l'âme du juste (Thp 17 ; Ths 7 ; 2, 3 ; 3, 1 ; 10, 26 et 91 ; 33, 21 ; 42, 4). Ailleurs il s'agit plutôt d'un principe du composé humain (Thp 28 ; 1, 5 ; I, 80 ; 11, 98 ; 27, 47 ; 28, 18 *; 32,* 15 ; 44, 18 ; 53, 40 ; 80, 12 ; 81, 20), généralement opposé à la › chair » ou au « corps ». Mais ce principe supérieur de l'être humain est justement celui par lequel l'homme adhère à Dieu et à son Esprit, do sorte qu'il ne se distingue qu'imparfaitement de la personne divine. L'esprit de l'homme est l'allié de Dieu, d'où l'équivalence souvent établie entre la » cause de l'esprit» et la «cause de Dieu» (1, 80; 11, 98; 27, 47-48). Il faut mettre à part le curieux texte (13, 15) où l'esprit de l'homme témoigne contre son âme au jour du jugement. Cette sorte de dédoublement fait songer à certains passages de la Vfcto *Pauli,* qui est à l'origine de ces représentations (voir note *in loco).* — Enfin quelques citations scripturaires donnent à *spiritus* un sens particulier : *Gai.* G, 1 *(in spirilu mansuetudinis)* dans ***RM*** 15, 21 ; ***I Jn*** 4, 1 *(omni spiritui)* dans ***RM*** 90, 71 ; *J Cor.* 14, 15 *(psallam spirilu, psallam cl meule; orabo simul et mente et spirilu)* dans /ÎAf 47, 19 et 48, 14.

1. ***RM*** 15, 21 citant *Gai.* 6, 1.

2. ***RM*** 28, 3.

3. Cf. aussi 78, 9, â propos des hâtes. Dans tous ces cas, *spiritalis* ne fait que renforcer *[rater,* chacun de ces mots pouvant à lui seul désigner le moine. Sans doute *spiritalis [rater* s'oppose-t-il irnpiici-

simple étiquette sociale. On reste conscient de la signification profonde du terme et de ses exigences. Nous l'avons déjà noté à propos du jeûne. On le constate encore, lorsque le Maître prêche à ses « spirituels » le désintéressement pécunier' et l'abstention à l'égard des affaires du monde2, ou quand il donne la définition suivante, à propos de l'abnégation en matière de vêtement : *ideo spiritalis homo Dei est, non carnalis* (81. 20).

Mais à côté de ce sens générique, *spiritalis* a une acception plus restreinte. Au lieu de l'appliquer, comme précédemment. à tout moine, en tant qu'il appartient par profession à une catégorie sociale déterminée, on le réserve à ceux des moines qui se montrent vraiment dignes de ce nom. Cette acception limitée apparaît déjà au sujet des hôtes, moines ou prêtres : « s'ils sont spirituels » (à nouveau une allusion à *Gai.* 6, 1), ils se mettront au travail pour gagner leur vie, comme le veut saint Paul3. Pareillement, *spiritalis* au sens restreint s'applique plusieurs fois à des membres de la communauté qui se distinguent par leurs sentiments délicats et leur ferveur. C'est ainsi qu'après une pollution nocturne, le frère, « s'il est vraiment spirituel » (qu'on remarque le retour de cette phrase), ne rougira pas de confesser sa faute (80, 4). C'est encore *quasi spiritalis,* comme un vrai spirituel, que tel ou tel renonce volontairement au sommeil après les nocturnes : celui-là « aime l'esprit plus que la chair4 ».

tcmcnl à *frater carnalis.* Cf. 13, 71 *(necessarios corporales);* Thp 2 *(paler terrenus el mater carnalis);* Thp 3 *(carnales parentes).* L'épithète souligne ainsi le caractère religieux de cette « fraternité », qui ne repose pas sur les liens du sang.

1. *KM* 85, 3 *(spiritales a saecularibus adorum distantia separari).*

2. *RAI* 86, 8 *(spiritales conuersi... non inplicant se negotiis saecularibus).* Cf. 79, 4 : *cum putantur hospites spiritales, subito...fures inuenianlur.* Ici encore la valeur du terme paraît être sentie.

3. RAI 78, 25 el 83, 13. Pour 79, 4, voir note précédente.

4. RAI 44, 17-18. Comparer les retranchements volontaires sur la nourriture (27, 47-51), à propos desquels revient la même formule :

La qualité de « spirituel » ne se reconnaît pas seulement à ces retranchements sur le sommeil ou la nourriture. Elle apparaît aussi dans certains mouvements de douleur spontanée, provoqués par des événements qui semblent séparer de Dieu. Quand par exemple un frère, à la suite d'un retard, est condamné à manger sans bénédiction, alors, a s'il est spirituel, il souffrira de prendre son repas sans Dieu » (23, 48). Le « frère spirituel » s'attriste de même, et jusqu'au a désespoir », quand il trouve l'office achevé après avoir couru pour s'y rendre (55, 13).

Il est clair que pour le Maître, le but de l'ascèse monastique est de former des « spirituels » de ce type. Non seulement des spirituels par profession, en vertu de l'observance commune, mais des spirituels par le cœur, par la réalité intime de la vertu. Pour cela, l'éducation de la liberté est indispensable, au-delà du dressage. On songe ici aux notations du Maître sur la «pureté du cœur», terme de l'effort ascétique, ou plutôt don de l'Esprit-Saint à ceux qui ont peine dans l'ascëse. Au sommet dt l'échelle de l'humilité, quand le cénobite débouche sur la charité parfaite, l'Esprit-Saint le purifie de ses vices et de ses péchés[1]. Cet état est comparable à celui de l'ermite authentique, de celui qui, à force de s'aguerrir au sein de la communauté, s'est rendu capable de combattre seul, « avec Dieu et l'esprit », contre les vices de la chair et des pensées[2]. Le Maître envisage une telle « pureté de cœur » non seulement comme la condition de l'entrée au ciel (10, 122), mais encore comme le fait d'un petit nombre de religieux qu'il a sous les yeux dès à présent. Ce sont les

spiritum plus agnoscitur amare quam carnem. Voir aussi 53, 7-10 et 11-18 (les «abstinents» du carême); 53, 27-33 (les «abstinents» du temps pascal). — Inversement, celui qui se montre paresseux au lever, est comme une abeille qui ▮se prive du fruit du miel en esprit et fabrique seulement la cire du corps » (32, 15).

1. ΛM 10, 91.
2. *RM* 1, 5.

«parfaits n, les «purs de cœur», ceux qui sont «purifiés du péché[1] ». Aux autres, il ne cesse de rappeler qu'ils ont à « purifier la racine du cœur », s'ils veulent que leur être et leur activité soient sans souillure[2]. Dès rentrée au monastère. on invite le postulant à «rendre pur l'intime de son cœur », avant de revêtir l'habit monastique[3].

Cet idéal spirituel est si cher au Maître qu'il en fait constamment une règle de vie pour les siens. C'est la loi de la primauté du spirituel. Si fermement que soit maintenue l'obligation du travail des mains, il ne faut pas que celui-ci empêche les prévôts d'exercer leur surveillance sur les frères. En effet, il y va de la « cause de Dieu » ou « cause de l'esprit », à savoir la répression des vices. Λ celle-ci on ne doit pas préférer les « profits de la chair », c'est-à-dire le fruit du travail manuel. Et de citer le texte évangélique : *quaerite regnum Dei*[4]. La même idée reparaît à propos du travail en carême. Le frère qui s'impose un jeûne volontaire doit être exempté du travail commun[5]6C'est que le jeûne est un « travail spirituel® » et, comme tel, doit être préféré au travail des mains. D'ailleurs les jeûneurs ne resteront pas oisifs, mais ils feront la lecture à ceux qui travaillent ; cette lecture est elle-même un « travail en esprit[7] », supérieur au travail manuel.

Plus généralement, la primauté du spirituel oblige à sacrifier le travail des champs, incompatible avec le recueillement, l'indifférence aux choses terrestres et le jeûne

1. JtM 9, 41 : *puris corde et mundis a peccato.* Cf. 9, 17 : *ex loto mundi uelut angeli.*

'2. *RM* 14, 84 et 15, 1 *(purgari).*

3. *RM* 90, 75 *(mundare).*

•1. *RM* 11, 94-106.

5. *RM* 53, 38-11.

6. *RM* 53, 12 *(pro anima sua spiritaliter laborare).*

7. *RM* 53, 40 *(in spiritu legendo laborent).* La lecture est appelée de même *opus spiritale* dans 50, 16. Dans 24, 4, elle est appelée *esca diuina* et opposée à la nourriture corporelle.

monastique (ch. 86). A maintes reprises, le Maître met encore en garde contre les « affaires séculières[1] », le «souci du lendemain[2] », les « embarras du siècle[3] », toutes préoccupations dont les habitants du monastère doivent être entièrement exempts, pour ne penser qu'à leur âme et aux choses d'en haut. On ira jusqu'à vendre à des prix inférieurs à ceux du marché, pour affirmer bien haut le désintéressement qui sied à des « spirituels[4][5] ».

2. Théologie de la vie monastique

L'une des qualités les plus appréciables de la *RM* est la netteté avec laquelle la vie monastique y est pensée et située dans l'Église. Par « vie monastique », nous entendons évidemment le cénobitisme, puisque l'érémitisme n'est mentionné par le Maître que dans un bref paragraphe d'introduction, dont on ne saurait d'ailleurs méconnaître l'importance[8].

Cet effort de réflexion transparaît dans l'organisation même de la règle. On le verra en étudiant le plan de celle-ci. Tout y est ordonné avec méthode d'après une conception d'ensemble du monastère et de son gouvernement. Ce qu'il faut souligner ici, c'est comment la vie monastique ainsi réglée se situe dans l'histoire du salut et dans l'Église.

Le Prologue, tout d'abord, est une présentation de la règle. On y affirme avec force l'autorité de ce document et de son auteur. Celui-ci se présente sans ambages comme le porte-parole de Dieu. D'autre part, la doctrine qu'il va développer n'est rien d'autre que la « voie étroite », c'est-à-

1. *II Tim.* 2, 1, cité dans *RM* 82, 18 ; 80, 8 ; 91, 11.
2. *Mt.* 6, 25-34, cité dans *RM* 11, 101-106; 16, 12-25; 82, 12-15.
3. *Visio Pauli* 10 et 40, cité dans *RM* 86, 7 et 91, 29.
4. *RM* 85, 1-7.
5. *RM* 1, 3-5. Cf. 1, 11-12. Voir le commentaire de ces textes dans *La communauté et l'abbé,* p. 61-67.

dire le pur Évangile. L'évocation des fins dernières achève de poser l'œuvre et le législateur : il y va de ricn moins que du salut éternel ou de l'enfer !

La même ampleur caractérise la seconde introduction, celle du *Thema.* Cette fois, il s'agit de présenter la *schola dominici servilii,* le monastère. On n'y parvient qu'après avoir évoqué la faute originelle, la vie pécheresse dans le monde et la régénération baptismale. C'est comme une suite du baptême que l'on envisage l'abandon du siècle, l'entrée au monastère. Le sacrement nous a fait déposer le fardeau du péché : comment ensuite le reprendrions-nous sur nos épaules? La voix du Christ appelant *h* «prendre son joug » et à « trouver le repos » avait attiré à la fontaine baptismale le pécheur harassé : maintenant, la même voix l'invite à quitter les « chemins du monde ».

Le commentaire du *Pater* et celui des psaumes ne font que répercuter cet appel à tous les échos de l'Écriture. Peu importe que ces textes soient peut-être des morceaux empruntés à quelque catéchèse baptismale. Quelle qu'en soit l'origine, leur présence dans la règle atteste un propos très remarquable de mettre la vie monastique en rapport avec les données fondamentales de toute vie chrétienne, après l'avoir placée dans le prolongement du baptême. Ces deux commentaires abondent en effet en formules larges et profondes, qui décrivent dans toutes ses dimensions l'histoire chrétienne du salut[1]. En même temps quiconque est familiarisé avec la règle découvre dans ces pages l'annonce de plusieurs thèmes que le Maître développe avec insistance dans les parties les plus franchement «monastiques» de son œuvre[2]. Le *Thema* ne se présente

1. En particulier Thp 1-11; Ths 2-4.

2. Comparer Thp 34-40 et 7, 51-52; 10, 43-49 ; 90, 10-12 et 48-54 (obéissance ù l'imitalion du Christ) ; on remarquera l'importance démesurée qui est prise par le commentaire de la troisième demande du *Pater:* visiblement, le Maître songe à amorcer la condamnation de la volonté propre, thème central dans la règle entière. Comparer

donc pas comme une exhortation vague et générale, valable pour tout chrétien, que l'auteur aurait artificiellement préfixée à une législation destinée à des moines. Même si une source non monastique de ce genre a été utilisée, elle a subi un tel travail de refonte qu'elle présente désormais une solide continuité avec le reste de la *régula.* C'est une véritable introduction à son œuvre que le Maître nous donne ici. Il s'agit d'enraciner l'ascèse monastique dans l'Écrilure, de mettre le lecteur en présence des grandes vérités chrétiennes qui, « réalisées » avec intensité, deviendront les idées-forces de la vie du cloître : le Christ est père et seigneur ; le Christ nous appelle ; le Christ nous jugera ; sa volonté doit être accomplie et notre volonté propre sacrifiée ; sa providence pourvoit à nos besoins ; sa grace nous fait triompher du diable ; il faut souffrir avec lui pour partager sa gloire.

Cette invitation à la vie monastique nous conduit à la *schola dominici servitii* (Ths 45). D'emblée le Maître donne la définition précise du monastère et indique sa place exacte par rapport à ГÉglise. Ailleurs, en ellet, il nous apprend que les « maisons divines » sont de deux sortes :

aussi Thp 55-56 (Providence) et 3, 49 ; 11, 99-106 ; 16, 1-26 ; 23, 2 ; 82, 16-18. La belle formule « chrétienne » de Thp 11 a son écho dans le passage nettement · monastique » de Ths 46. Le thème de la paternité du Christ est commun à Thp 9-11, 21-22 (le *Pater* tout entier est adressé au Christ) et à 2, 2-3. La trichotomie corps-ômc-esprit se présente de la même façon dans Thp 28 et 1, 80; 81, 18-19. La théorie du corps « de terre », dressé comme une *machina,* se retrouve à la fois dans Thp 52 et 77 et dans 8, 1-5 et 12-16. Même analogie entre le *Thema* et la règle entière du point de vue de la doctrine de la grâce. Comparer Thp 76-80; Ths 25-28 et 1, 5; 1, 79 et 92, etc. (voir ci-dessus *L'idéal spirituel,* p. 90, n. 9). — L'analogie ne se limite pas aux thèmes ; on la constate même au plan du vocabulaire courant. Ainsi le *Thema* a les mots caractéristiques : *digne* (Thp 13) ; *iusle* (Thp 60) ; *uidete fralrcs* et *rationes nostras* (Thp 20) ; *discussa* (Thp 30) ; *per formam faciendi in se* et *demonstrat nobis dicens* (Thp 34), etc. Noter cependant une particularité significativo *(iterum* pour *item),* étudiée p. 132, n. 1, et p. 220, n. 5.

églises et monastères (11, 8), églises du Christ et écoles du Christ (1, 83). Ces deux sortes d'institutions sont rigoureusement parallèles. Elles se définissent les unes comme les autres par la hiérarchie qui les gouverne au nom de Dieu : d'une part les évêques, prêtres, diacres et clercs, d'autre part les abbés et les prévôts (11, 9-10). Les deux hiérarchies, bien que distinctes, ont en commun leur origine divine, le mandat du Christ qui les a instituées et qui les assiste. A vrai dire, elles ne forment qu'un seul ordre hiérarchique, celui des «docteurs» (1, 82-83), dépositaire solidairement des promesses que le Christ a faites à ses apôtres[1] et à ses disciples[2][3]

Pour comprendre cette théorie de l'abbé-docteur, qui est la clé de la définition du monastère comme *schola Christi,* il faut prêter attention à l'interprétation de *I Cor.* 12, 28 et *Eph.* 4, 11, sur laquelle elle repose. Selon le texte reçu, S. Paul énumère, en termes presque identiques, une série d'ofiices exercés *simultanément* au sein de l'Église, corps du Christ : *primum apostolos, secundo prophetas, terlio doclores.* L'ordre d'énumération *(primum, secundo, tertio)* est un ordre de dignité décroissante. Mais le Maître lit un texte différent. Il intervertit les deux premiers termes de la liste : *primum prophetarum, apostolorum secundum, doctorum tertium**. Par suite, il entend l'ordre d'énumération en un sens chronologique, de sorte que les offices de prophètes, d'apôtres et de docteurs sont exercés *successivement* au cours de l'histoire du peuple de Dieu. Les prophètes ont accompli leur ministère sous l'Ancien Testament. Les apôtres ont rempli le leur sous le Nouveau

1. *loh.* 21, 17 cité par *BM* 1, 85 ; *Ml.* 28, 20 cité par *BM* 1, 86-88.
2. *Le.* 10, 16 cité par *BM* 1, 89, et 11, U.
3. *BM* I, 82; cf. Il, I1 *(pusi prophetas et apostolos)* et Tbp 46 *(per prophetas et apostolos).* Mémo interversion dans la citation do *I Cor.* 12, 28 par Jérôme, *in Zach.* 1, *PL* 25, 1438 b, comme a bien voulu me lo signaler Dotn U. Fischer. Voir aussi la note sur 14, 14.

Testament, au temps du Christ. Quant aux docteurs, ils sont en exercice depuis la disparition des apôtres, auxquels ils ont légitimement succédé. Ge sont l'évêque et l'abbé, chacun dans son domaine propre (égliseou «école»), assisté de ses collaborateurs respectifs (prêtres, diacres, clercs, ou prévôts). « Docteur » signifie donc simplement successeur des apôtres1. En donnant ce titre à l'abbé, le Maître équipare celui-ci au pasteur suprême de l'Église, à l'évêque, de même qu'il assimile le monastère (ou a école du Christ ») à une église.

Cette assimilation pose de toute évidence un problème théologique assez délicat en apparence : de quel droit l'abbé est-il ainsi placé sur le même pied que l'évêque? Peut-on légitimement lui appliquer les promesses faites par le Christ aux apôtres et à leurs successeurs ? Pour sentir la portée de ces questions, il est nécessaire de se souvenir que l'abbé, selon la ΛΛ·/, est un laïc (83, 9). Ce n'est donc pas au titre d'un ordre sacré, prêtrise ou diaconat, qu'il peut revendiquer la qualité de « docteur ». Celle-ci doit lui appartenir en vertu même de sa fonction d'abbé.

On pourra lire ailleurs l'étude que nous avons naguère consacrée à ce problème2. Aujourd'hui plus que jamais, la pensée du Maître nous semble rigoureusement orthodoxe et traditionnelle. On s'en aperçoit sans peine, si l'on prend garde au rôle que joue l'évêque dans l'« ordination » abbatiale3. Il est clair qu'aux yeux du Maître, deux actes de cette longue cérémonie ont une importance décisive :

1. Il en CSl de même de *pastor* (1, 8-1), qui est associé ù *doctor* (et. *Eph.* I, 11) dans 11, 12 et 14, 14. Évêques et abbés réalisent ensemble la prophétie d'« Isaïe» (lisez : *Jer.* 3, 15) : «Je vous donnerai des pasteurs selon men cœur » (1, 85 et 11, 12).

2. Voir *La communauté et l'abbé,* p. 132-138 et 176-186.

3. Nous avons déjà signalé ce rôle dans *La communauté et l'abbé,* p. 137, n. 2; p. 182, n. 3 et p. 360-361, mais sans en dégager toute la signification théologique, qui nous paraît, aujourd'hui plus qu'alors, d'une importance capitale.

d'abord l'inscription du nouvel élu au diptyque, inscription qui est réservée à la main de l'évêque[1] ; ensuite les oraisons adressées à Dieu par l'évêque en faveur de l'ordinand[2]. C'est à ces deux rites essentiels qu'on se réfère, quand on évoque la cérémonie et ses effets dans la suite du chapitre[3]. Le premier devra être révoqué par l'acte contraire : l'effacement du nom au diptyque par une main sacerdotale[4], si l'on veut un jour destituer le nouvel abbé. Quant au second, son importance est affirmée dans une formule très significative du rituel d'ordination lui-même : « Que le grand-prêtre, par ses oraisons, *lie* dans les actes du ciel ce que tu as reçu sur la terre[5][6]» Cette allusion au pouvoir de «lier» et de «délier» *(Ml.* 18, 18) ne laisse aucun doute sur la portée de la prière épiscopale : elle est, peut-on dire, le rite constitutif de l'ordination. D'ailleurs, la présence du pontife et de son clergé est également requise pour valider les autres rites qui environnent celui-là. On la note soigneusement à chaque pas de la cérémonie[®]. Il s'agit donc bien d'une ordination «en présence de l'évêque[7][8]», mieux encore, d'une *ordinatio sacerdotalis,* d'une ordination dont le ministre est l'évêque[®].

C'est, croyons-nous, à cette cérémonie de bénédiction abbatiale que le Maître se réfère implicitement, lorsqu'il profère, au début de sa règle, ses solennelles déclarations concernant le pouvoir des abbés. Si l'abbé est un « docteur », un authentique représentant du Christ jouissant de la même autorité qu'un évêque, c'est qu'il a été dûment investi de sa charge par l'évêque lui-même. Sans doute

1. ΛΛi 93, 7.
2. *RM* 93, 29 et 32-33.
3. ΛM 93, 56.
4. *RM* 93, 78. *Quiuis sacerdos* semble désigner un simple prêtre.
5. *RM* 93, 26.
6. *RM* 93, 6; 93, 11 ; 93, 13-14.
7. *RM* 93, 46.
8. *RM* 93, 59 ; cf. 93, 62 *(islam...sacerdos ordinauil).*

les trois grands textes sur l'autorité abbatiale[1] ne font-ils aucune allusion explicite à la cérémonie d'ordination, qui n'est décrite que tout à la tin de la règle. On voit mal, de la sorte, le rapport qui unit la théorie de l'abbatiat à son fondement rituel. Mais il s'agit d'un simple elTet d'optique, conséquence inévitable du plan adopté[2]. Quant à la réalité profonde, il n'est pas douteux que le Maître établit entre la charge d'abbé et l'ordination abbatiale la même relation fondamentale qu'il a mise explicitement entre l'a ordination » des prévôts, des hebdomadiers, ou du lecteur, et les fonctions respectives de ces olTiciers. C'est en effet une habitude constante de son esprit, nous l'avons vu en étudiant le rituel, que de placer à l'origine d'une fonction, comme au début de toute action, un rite d'oraison qui la recommande à Dieu et la fonde spirituellement. D'ordinaire, la description de ce rite vient *en lête* du traité consacré à l'office correspondant, ainsi qu'il est naturel. Une nécessité particulière a fait manquer ά cet usage dans le cas de l'abbé, mais nous sommes certainement fondés à rétablir l'ordre mentalement et à voir dans l'ordination abbatiale la clé de la théorie de l'abbé-doctcur. De même que les prévôts tiennent leur pouvoir de l'abbé qui les a « ordonnés[3] », de même l'abbé a reçu le sien de l'évêque, au cours de l'ordination.

Si tel est, pour le Maître, le fondement de l'autorité abbatiale, il n'est pas nécessaire de chercher la justification de celle-ci dans quelque charisme directement imparti par l'Esprit-Saint à l'abbé[4]. C'est bien plutôt à l'instar du

1. *RM* 1, 82-92; 11, 5-14 ; 11, 13-15.

2. Comparer un fait analogue que nous avons relevé en étudiant *l'idéal spirituel:* la *nuditas,* ou dépouillement des biens, ne donne lieu à des développements qu'à partir du ch. 87, bien qu'elle constitue le premier pas dans l'ascèse.

3. *RM* 11, 15.

4. Comme nous l'avons fait dans *La communauté el l'abbé,* p. 136-138. Voir aussi B. Heg‹5UN. *Der benediklinische Abt,* St. Ottilien 1961, p. 34, qui s'appuie sur B. Stcidle.

sacre épiscopal, donc par mode d'ordination et en vertu d'un rite quasi sacramentel, que noire auteur conçoit l'investiture de l'abbé. Ce rite est sans doute le signe sensible qui permet à tous de reconnaître l'authentique «docteurl », et à celui-ci d'exiger de tous l'obéissance duc à un représentant du Christ. Le ton oraculaire du Prologue s'explique dès lors sans peine : l'auteur, qui doit être un abbé régulièrement « ordonné », a conscience de parler au nom de Dieu.

Les grands textes sur l'abbatiat se situent donc en dehors de toute polémique contre l'autorité sacerdotale, voire de toute revendication vis-à-vis de celle-ci2. Le parallèle avec le sacerdoce n'est tracé que pour éveiller la foi des moines dans la mission divine de leur abbé. Ce parallèle ne signifie donc pas que la hiérarchie monastique est indépendante de la hiérarchie ecclésiastique. Au contraire, c'est de celle-ci qu'elle tire tout son pouvoir. Si l'abbé est bien, au titre de docteur, un légitime successeur des apôtres, c'est parce qu'il se rattache à l'unique succession apostolique par l'ordination que lui a conférée l'évêque, il n'y a pas de succession apostolique à l'intérieur du monastère, même si c'est l'ancien abbé qui désigne son successeur3. Ainsi

1. Bien de plus significatif ù cet égard que ΛΛi 7, 37. Les *maiores* ou *doclores* qui font des remontrances aux sarabaites, sont clairement des personnages officiels, reconnaissables d'après un critère visible qui doit être leur ‹ ordination « régulière.

2. Ce n'est qu'au ch. 83 qu'on perçoit une préoccupation défensive en face des empiètements de l'autorité cléricale. Cette réaction est d'ailleurs courante dans le cénobitisme antique. Voir *La communauté et l'abbé,* p. 327-317.

3. Voir les ch. 92-93. C'est aussi l'ancien abbé qui destitue le nouveau, si celui-ci vient à déméríter (93, 78). Dans ces deux circonstances, le contrôle épiscopal (examen du candidat ; ratification du choix ou de la dégradation) n'est pas formellement indiqué, mais on doit le supposer : comment l'évêque n'aurait-il pas son mot à dire ? Son rôle se réduirait-il à celui d'ofiicianl liturgique ? Peut-on se passer de son assentiment ? Voir *La communauté et l'abbé,*

l'abbatiat est greffé sur la hiérarchie ecclésiastique, tout comme le monastère est enté sur l'église séculière[1]. Qu'il s'agisse de l'autorité de scs chefs ou de l'existence surnaturelle de ses membres, la communauté monastique dépend entièrement de l'unique *mater ecclesia-*.

C'est dire que l'assimilation du monastère à une église restera toujours dans le domaine de l'analogie. Le monastère est «comme une église[3]», mais il *n'est pas* une église à proprement parler. Son vrai nom est plutôt *schola Christi,* l'école du Christ[4]. Le Maître n'ignore sans doute pas que cette expression ou son équivalent peut désigner l'église elle-même, comme on le voit dans maint écrit patristique[6]. Il sait aussi que Cassien aime à définir le *coenobium* comme une *schola,* entendant par là l'école qui prépare aux exercices sublimes et solitaires de l'ermite[0]. Sa terminologie s'écarte pourtant de ces précédents. Pour lui, le monastère est école, non pas en tant que préparation à l'érémitisme, ni en tant qu'église au sens propre du terme, mais précisément parce qu'il constitue une communauté *sui generis,* semblable à l'église mais distincte de celle-ci[7]. Déjà les

p. 360. D'après lo ch. 94, l'évêque intervient en outre indirectement dans l'élection elle-même, au cas où l'ancien abbé meurt subitement.

1. Voir nos réflexions, à propos de Cassien, dans *Thfologie de la vie monastique,* Paris 1961, p. 223-225.

2. Thp 2.

3. *BM* 53, 64 (il s'agit du seul aspect extérieur).

4. *RM* 1, 83. On trouve aussi *schola eius (— Domini)* dans 90, 12 et 46 ; *schola dominici seruitii* (Ths 45) ; *schola Dei* (92, 26) ; *schola diuina* (92, 29) ; *schola sancta* (87, 9) ; *schola monasterii* (90, 29 et 55 ; 92, 61).

5. Voir B. Steidle, « Dominici schola seruitii », dans *Benediktinische Monaltchrift* 28 (1952), p. 396-406. Le parallèle le plus frappant est sans doute celui d'AUGüSTtN, *Serm.* 177, 2, où l'église est appelée *schola Christi* par opposition aux écoles des philosophes. Voir aussi le sermon d'AuGUSTiN, *De disciplina Christiana, PL* 40, 669.

6. Cassien, *Conl.* 3, 1, 2; 18, 16, 15; 19, 2, 4 ; 19, 11, 1.

7. *RM* 1, 83.

expressions *schola, schola monasterii* et même *schola Chrisii* apparaissent couramment chez des écrivains antérieurs comme synonymes de *monasterium*[1]2 Aucun de ces textes, cependant, ne fait de *schola* le nom propre du monastère en tant que celui-ci se distingue de l'église, comme nous le voyons faire ici par le Maître®.

Le monastère est donc une quasi-église. Gela veut dire qu'il doit ressembler à *Vecclesia,* soit dans son aspect extérieur de maison de prière3, soit dans scs usages liturgiques4, soit dans sa structure hiérarchique, ainsi que nous venons de le voir. Mais cela veut dire aussi qu'il doildifférer de l'église séculière par un « service de Dieu particulier », aussi bien dans la liturgie5[6]que dans la façon de se vêtir®. Explicite dans quelques cas, ce rapprochement est sans doute présent â l'esprit de l'auteur en maint autre, sous son double aspect de ressemblance et de dissemblance7.

Puisque le monastère est pensé par comparaison avec l'église, on pourrait s'attendre à voir le Maître évoquer

1. Fauste de Riez, *Horn, ad monachos* 4 (Ps.-Eus6be 38), *PL* 50, 841 d, où *hanc scholam* désigne Lérins; *Hom. de S. Maximo,* dans *Bibliotheca Veterum Pairum,* Lyon 1677, t. VI, p. 655 d *(schola Christi* pour désigner à nouveau Lérins) ; *Ep.* 7 *ad Buricium, PL* 58, 858 b *(schola monasterii).* On retrouve *schola Chrisii* appliqué ù un monastère dans la *Passio S. Eugeniae,* 15, Mornbrilius 11, p. 395, 28, écrit bien connu du Maître.

2. Le couple *ecclesiae-monasleria* était assez familier ù un Cîîsaire d'Arles. Voir *Scrm.* 136, 1 (Morin, 536, 3) : *psalmus illc, qui per omnem mundum dicitur et in ecclesiis et in monasteriis,* et ci. *Serm.* I (Morin, 18, 5) : *de sacerdotibus uel abbatibus.*

3. *BM* 53, 64.

4. *BM* 46, 6-7. Ce texte établit en outre un nouveau parallèle entre la hiérarchie ecclésiastique (clerc mineur et diacre) et la hiérarchie monastique (prévôts et abbé).

5. *BM* 28, 46-47.

6. *BM* 81, 6.

7. Voir les rapprochements suggérés, ù propos de *BE,* par P. Schmitz, art. *Règle Bénédictine,* dans *Diclionn. de. droit canonique,* Π, 299, et dans *Histoire de l'Ordre de Saint Benoit,* t. I, Maredsous 1942, p. 18-19.

l'église modèle, l'église primitive de Jérusalem décrite aux chapitres 2 et 4 des *Actes des Apôtres.* Il n'en est rien, et le fait est d'autant plus remarquable que la référence à l'église des apôtres est courante dans la littérature cénobitique[1]. Cette carence doit attirer notre attention sur deux caractères très marqués de la conception cénobitique du Maître. D'abord notre auteur ne s'intéresse presque pas aux rapports des frères entre eux. La seule chose qui importe à ses yeux est le rapport « vertical » qui unit les frères à leurs supérieurs, prévôts et surtout abbé[2]. En ce sens, le monastère est essentiellement pour lui une école, un lieu où des disciples reçoivent renseignement de maîtres qualifiés. Les relations « horizontales » qui unissent entre eux ces disciples sont à peine esquissées. On ne leur attribue, semble-t-il, aucun rôle appréciable dans la formation des âmes.

Un second caractère, corrélatif de celui-là, est le manque d'intérêt du Maître pour la communauté en tant que telle. C'est à peine si quelques notations relèvent l'aspect communautaire de la désappropriation[3] ou de la prière[4].

1. Voir par exemple, dans *Théologie de la vie monastique,* Paris 1961, p. 67-71 (Pachôme) ; p. 202-212 (Augustin); p. 215 (Cassien). Ou pourrait ajouter Basile, *Grandes Règles* 5-7. — Les seules allusions quo le Maître fasse aux premiers chapitres des *Actes* sont Ths 46 *(in huius doctrina...perseueranles);* 20, 5 (la prière pour Pierre) ; 82, 20 (Ananie et Sapphire). Elles ne concernent pas la vie do charité des premiers chrétiens dans la communauté des biens et l'union des cœurs (Ad. 4,32).

2. Voir *La communauté cl l'abbé,* p. 74-75 et 492-496. Très significatif à col égard est l'usage que fait le Maître de la grande métaphore paulinienne du *corps* et des *membres.* La seule idée qu'il retienne est le rapport de la *tête* (l'abbé) aux membres (les frères). Voir 2, 29 et 47. Des relations qui unissent les membres en un seul corps, il n'est pas question dans la ΛM.

3. *RM* 91, 53-54. C'est ici qu'on attendrait une référence à *Act.* 4, 32! Voir aussi 2, 48-50 et 16, 58-61 *(res monasterii omnium est cl nullius est).*

4. ΛM 15, 20-25 (prière « unanime » pour le frère tenté) ;

D'ordinaire, c'est dans une perspective d'ascèse purement individuel!^ que sont envisagées ces réalités, tout comme les autres valeurs de la vie cénobiliquc : obéissance, taciturnity, humilité, veilles, abstinence', travail, chasteté... Le monastère n'est donc guère conçu comme société de charité, dans la communauté des biens et l'union des cœurs, à l'instar de l'église primitive et à l'image de la Trinité. Ce qu'il est surtout, c'est une école, une institution où des individus sont réunis passagèrement en vue de leur éducation (mais cf. note Ths 45), sans qu'il y ait lieu ou même possibilité d'approfondir beaucoup leurs rapports. Une école est avant tout orientée vers l'avenir de chaque élève ; tous ensemble, les élèves ne forment qu'un rassemblement occasionnel, provisoire et quelque peu artificiel. On dirait de même que le monastère est surtout tourné vers l'au-delà personnel de chaque moine. Il s'agit d'éduquer chacun des membres en vue de la vie éternelle, plutôt que de les rassembler tous en une communauté qui vaudrait par elle-même en reflétant celle du ciel.

Cette présentation verticale et individualiste du *coenobium* peut nous décevoir par sa pauvreté. Elle offre pourtant un intérêt : celui de dégager dans toute sa pureté la relation du moine à l'abbé, qui est historiquement la génératrice d'un certain type de cénobitisme dérivant de la paternité spirituelle du désert. La *RM* est bien dans la ligne de

16,51-52 et le ch. 20 tout entier (prière pour les absents). Ces deux derniers passages expriment de façon remarquable, probablement en dépendance de Julien Pomère, la solidarité de tous, présents et absents, dans la prière comme dans le travail. Mais la portée en est limitée à la seule *oraison,* qui n'est qu'une partie de l'ofilce, et il ne s'en dégage aucun enseignement concernant le caractère public et communautaire de la louange divine on général.

1. Abstinence et travail ont bien une portée altruiste (27, 47-51 ; 50, 7), niais au bénèlice des pauvres, c'est-à-dire de personnes étrangères â la communauté. C'est dans cette direction que s'oriente d'ordinaire la pensée du Maître quand il songe au devoir de la charité. Voir *La communauté et l'abbé,* p. 492-196.

l'évolution qui, près de deux siècles plus tôt, faisait de quelques solitaires d'Égypte les premiers pères de communautés semi-anachorétiques ou cénobitiques. L'abbé reste pour elle, comme pour ces premières communautés de moines, la raison d'être du rassemblement des frères. Ce que ceux-ci sont venus chercher au monastère, c'est la direction sûre, infaillible, de l'homme de Dieu. Celui-ci doit leur enseigner la volonté de Dieu. Bien plus, il doit l'accomplir en eux, l'obéissance de tous faisant de lui, pour ainsi dire, l'unique volonté agissante dans le monastère. Grâce à ce transfert de liberté et de responsabilité[1], chacun est en droit d'espérer que sa conduite sera tout entière approuvée par Dieu et couronnée de la vie éternelle. Aller, à Dieu par l'abbé est donc le souci primordial, presque exclusif, de tous ceux qui entrent en communauté.

Mais si ce relief donné à la fonction abbatiale est un trait fondamental qui rapproche le monastère du Maître des fondations d'un Apollonius[2] ou d'un Pachôme, on ne saurait méconnaître deux caractères particuliers qui distinguent la *ΠM*. D'abord l'abbatiat ne s'y présente plus comme un charisme directement départi à quelque solitaire rayonnant de sainteté. A ce mode d'investiture charismatique, qui fut celui des premiers cénobiarques égyptiens ou occidentaux[3], s'est substitué dans notre règle l'ordination de l'abbé par l'évêque. Sans doute est-ce en raison de la perfection acquise que l'ancien abbé porte son choix sur l'élu et le présente à l'évêque pour l'ordination. Mais le mérite et l'aptitude ne suMisent pas. La reconnaissance de l'autorité ecclésiastique est requise pour

1. *HM 2,* 6 et 33-36; 7, 54-56; voir *La communauté d l'abbé,* p. 88-89 ; 99-100; 231-233; 250-251.

2. *Historia monachorum* 7, *PL* 21, 411 b. il s'agit do semi-anachorètes.

3. Qu'on songe aux deux fondateurs du Jura, Romain et Lnpicin, ou à saint Benoit.

constituer le nouveau père spirituel dans sa (onction de représentant du Christ et de docteur[1].

Un second trait distinctif de la *RM* est le rôle que joue la *regula,* à côté et même au-dessus de l'abbé, comme organe de la volonté divine. Dès le Prologue nous en sommes avertis, et la célèbre définition des cénobites l'énonce en toute clarté : *militans sub regula uel abbale* (I, 2). L'autorité de la règle est souveraine dans le monastère du Maître. Son observation est le critère d'après lequel on choisit l'abbé[2]. C'est elle qui est au centre de la cérémonie d'ordination[3]. C'est sur elle que l'abbé sera jugé[4]. Pareillement, c'est son observation que promet le novice dans la formule de profession[5][6] et que ne cessent de lui enjoindre les prévôts dans chacune de leurs monitions[4]. La règle est vraiment pour tous la « loi de Dieu n (93, 15). Telle est son importance qu'on la lit au réfectoire continuellement.

On est donc loin, dans la *RM,* de la souveraine liberté avec laquelle les Pères du désert régissaient, au nom de l'Espril, les disciples qui se confiaient à eux. L'autorité abbatiale est liée par un document écrit qui lui trace —

1. Dans la *Vila S. Eugendi* 8 (Mabillon, *Acia sauciorum OSE,* t. I, p. 555), an début du vt« siècle, on voit des évêques s'assembler *orationis causa* autour d'un abbé nouvellement élu. De son côté, l'empereur Justinien réserve à l'évêque l'approbation de l'élu et son installation *{Cod. lust.* 1, 3, 47, *anno* 530). Après avoir remis à l'évêque l'élection elle-même *(Nov.* 5, 9, *anno* 535), l'empereur l'a rendue aux moines, mais en réservant encore ù l'évêque l'installation de l'élu (jVoo. 123, 34, *anno* 546).

2. *RM* 92, 8 ; 94, 7 et 10.

3. *RM* 93, 12-19 et 24-30. Cf. 83, 7 : c'est en vertu de la règle que l'abbé est seul maître do son troupeau.

4. *RM* 93, 18-19.

5. *RM* 89, 8.

6. *RM* 11, 42; 11, 50. Les allusions à des préceptes de la régie abondent dans les monitions voisines.

avec quelle minutie! — toute la conduite à tenir. Bien restreinte nous apparaît la marge d'interprétation laissée à Kabbé par ce règlement presque tyrannique[1]. Même dans le domaine de l'enseignement, la règle prétend bien fournir à la communauté un programme complet, ne laissant apparemment au supérieur que te soin d'administrer des exhortations particulières aux frères tentés[2]. Le rôle de l'abbé n'est donc pas d'inventer, mais de répéter la doctrine de la règle et de veiller à son application, avec l'aide des prévôts.

D'où vient l'autorité de la règle? En dehors de l'Écriturc, le Maître ne se réfère que rarement à des documents normatifs[3]. Il donne plutôt son oeuvre comme une « dictée » du Seigneur[4]. Le législateur est un inspiré. En dernière analyse, cette conviction découle sans doute de la conscience qu'il a d'être lui-même un abbé régulièrement ordonné, donc un véritable docteur.

Cependant rien n'indique que la faculté de composer une règle, ou même de modifier celle qui existe, se transmette

1. L'abbé est juge en matière d'excommunication (13, 50 et 64), de pardon (14, 22) et de châtiment (13, 70 ; 57, 15). Il peut octroyer un supplément do nourriture ou de boisson (26, 11-13; 27, 44-46 el 52-54 ; 60, 1-4 ; et. 53, 30). Mais c'est seulement dans le domaine administratif (gestion du temporel, ordonnance des travaux) que la règle lui laisse les mains libres (2, 41-50; 19, 9; 50, 18). Voir aussi 24, 21 (lectures).

2. *ΛM* 15, 28-29 el 35. Cf. 93, 22. L'abbé instruit aussi les novices [ch. 87-90). Remarquons que la régie ne prévoit pas de conférences faites par l'abbé à la communauté. Seules sont indiquées des gloses explicatives sur la règle lue au réfectoire (24, 19 et 34-37). L'absence do conférences régulières est un trait curieux, qui contraste avec leur fréquence et leur importance dans la congrégation pachômicnne.

3. *Instituta Patrum* (34, 2); *a Patribus* (90, 92); *regulae nostrae a Patribus...statutum consilium* (91, 48). Voir aussi l'interdiction portée par le pape Silvestre (28, 43).

4. Voir plus bas, *Unité d'auteur: la » regula»,* p. 194.

aux abbés successifs. C'est donc que notre auteur se reconnaît le pouvoir législatif à un titre spécial, par exemple en qualité de fondateur[1][2]

CONCLUSION : RÉALITÉ OU FICTION?

Remarquable entre toutes par son ampleur, sa précision, son souffle et son organisation méthodique, la législation que nous venons d'étudier est-elle écrite pour une communauté réellement existante? Certains indices peuvent en faire douter. L'auteur ne semble assuré ni de l'effectif minimum de deux dizaines de moines, que suppose toute la règle (11, 20), ni de la disposition des locaux (16, 49 ; cf. 79, 1 ; 95, 1). Il laisse en blanc le nom du « territoire » auquel appartient le monastère (87, 36 ; 93, 6 ; 94, 6), et même celui du saint patron de l'oratoire (45, 17)[a].

Aurions-nous donc à faire à un jeu d'imagination sans portée pratique? Rien n'est moins vraisemblable. De toute évidence, l'auteur est un abbé parfaitement informé des ciioses monastiques et soucieux d'efficacité. Son oeuvre suppose une longue expérience des institutions et des hommes. On n'invente pas de toutes pièces une observance, un *ordo* et un rituel aussi précis, et l'on ne met pas sur pied un dispositif juridique comme celui de la désappropriation du postulant (ch. 87) sans avoir expérimenté les divers inconvénients auxquels on prétend remédier. D'autres parties de l'œuvre comportent peut-être une plus large part d'imagination, voire d'utopie[3]. Il reste que

1. Voir *La communauté et l'abbé,* p. 511-515. La familiarité de l'auteur avec les institutions ecclésiastiques pourrait indiquer aussi une formation cléricale.

2. Comparer la mention explicite de Fcrréol comme patron dans la *Régula Ferioli* 38. D'ailleurs le Maître nomme volontiers ses saints préférés, Eugénie par exemple.

3. En particulier le traité de la succession abbatiale (ch. 92-Ü4).

cette législation ne peut être regardée dans son ensemble comme un pur jeu de l'esprit.

Ce double aspect, déterminé et indéterminé, de la *W* tient peut-être à une situation et à un propos qu'on pourrait se représenter ainsi : l'auteur est l'abbé d'un petit monastère qui fonctionne à peu près comme le décrit la règle, mais il écrit pour d'autres communautés, dont certaines sont peut-être encore à fonder. Cette destination lui permet de mettre à profit une riche expérience, mais en systématisant celle-ci suivant les exigences d'un esprit extrêmement soucieux de logique. Quelques spécifications concrètes devaient rester incertaines ou « en blanc » dans une œuvre de ce genre.

DEUXIÈME PAPTIE

DONNÉES LITTÉRAIRES

Chapitre premier

HISTOIRE DU TEXTE

1. Manuscrits complets

La Règle du Maître ne nous est parvenue sous forme suivie que dans trois manuscrits :

P Paris, Bibl. Nat., lat. 12205. Fol. 64v-157r.
A Munich, Staalsbibl., lat. 28118. Fol. 14K-184* bis.
K Cologne, Arch., W. F. 231. Fol. 121v-178v.

Le troisième de ces manuscrits *(K)* est une copie du second *(A)*. De ce fait, le seul intérêt qu'il présente est de suppléer ce dernier pour un certain nombre de feuillets perdus[1]. Ainsi complété par *K, A* dire un texte de même étendue que *P,* sauf quelques lignes au ch. 53 qui ne se lisent que dans *P'*[2].

L'âge de ces manuscrits met entre eux de grandes différences. *P* peut être daté de la fin du vi» siècle[3] ou du

1. Il s'agit des sections 11, 3 - 12, 2 cl 14, 83 - 17, 22.

2. Voir 53, 26-33. Le passage est certainement authentique, comme l'a bien vu T. Paye, « Der Magistertext ·, dans *Studia Ansclmiana* 44 (1959), p. 20, à la suite de J. Froger.

3. Ainsi E. A. Lowe, *Codices Latini antiquiores,* V, Oxford 1950, η. 633. Lowe avait pensé précédemment au vn° siècle.

debut du vil®1, Undis que *A* est un exemplaire contemporain du *Codex Regularum* constitué par Benoît d'Aniane au début du ix° siècle2, et *K* une copie de *A* exécutée en 1466. Ces dates suggèrent d'elles-mêmes l'importance primordiale de *P*. Seul en effet ce manuscrit livre un texte non encore retouché par les scribes carolingiens, dont on connaît les tendances normalisatrices. Aussi *P* servira-t-il de base à cette édition. Le texte de *A* est d'ailleurs très voisin de celui de P, non sans présenter quelques leçons originales qui permettent d'affirmer qu'il ne dépend pas de ce dernier3.

2. Extraits et citations

Le Par. lat. 12634

Outre ces manuscrits complets, certains documents non moins anciens ont recueilli des extraits de la *RM*. Il s'agit avant tout de la règlc-ccnlon transcrite dans le manuscrit :

E Paris, Bibl. Nat., lat. 12634. Fol. 9r-77v.

L'intérêt de cette première série d'extraits Lient avant tout au fait que *E* est très proche de *P,* non seulement par la région d'où il provient, mais aussi par sa date très

1. Ainsi F. Masai, *La RAgle du Maître, Édition diplomatique,* Bruxelles 1953, p. 59-60. Celui-ci n'exclut pas, d'ailleurs, la fin du vi® siècle. « Aux environs de l'an 600 » est son dernier mol. Quant au lieu d'origine de *P,* Masai désigne Vivarium comme « pratiquement certain» *(ibid.,* p. 66). Cependant l'origine vivarienne pourrait être seulement médiate, d'après A. Mundô, «La nouvelle édition critique de la *RB* », dans *Rev. Béncd.* 71 (1961), p. 388, n. 2, qui admet la possibilité d'une copie romaine.

2. D'où son sigle *A (Ananiensis).* Sur l'histoire de ce ms., voir K. Hansi.ik, *Benedicti Regula,* Vienne 1960 *(CSEL* 75), p. xxxi-xxxin, et A. Mundo, *loc. cil.,* p. 386, n. 4.

3. Voir T. Payr, *loc. cil.,* p. 19. *A* et *P* dépendent donc d'un archétype commun, dont ils sont peut-être séparés par des copies intermédiaires (Payk, *ibid.,* n. 65, et F. Masai, *loc. cil.,* p. 122, n. 1).

ancienne1. Cependant l'ensemble des fragments ainsi conservés ne représente guère qu'un sixième du texte complet·. Voici le relevé des sections de RM qui figurent dans *E* :

RM	*E*
Ths 40-46.....	fol. 45r-45v
1, T-15 ; 72-92.....	42r-45r
2, T-10 ; 23-25 ; 32-34 ;37-40 ; 51.....	39MP
5, T-11.....	27v-28r
7. T-15 ; 20-74.....	28r-33r
10. T-14 ; 16 ; 18-38 ;40-45 ;48-122.....	45v-53v
12, T-7.....	69*
13, T-1 ; 3-5 ; 8-59 ; 63-65 ;68-75.....	69*-73*
16, T ; 11-14 ; 25-37.....	20*-2P
17, 1-8.....	22r
30, T ; 8-30.....	36*-37*
47, T-22 ; 24.....	38^-39*
54, T-5.....	33r-33*
55, T-6 ; 8-11 ; 13-18.....	33*-31*
73, T-20.....	34*-36*
74, T-4.....	38«·

Ce tableau fait apparaître dans *E* de nombreuses omissions. Seuls sont copiés intégralement les ch. 5, 12, 54, 73, 74. La reproduction est encore à peu près complète pour les ch. 7, 10, 47, 55. Les autres chapitres sont transcrits de façon très lacuncuse. On peut se demander si c'est *E* qui abrège ou *PA* qui ajoute. La première hypothèse est vraisemblable *a priori,* puisque *E* est un florilège, dont

1. Date : autour de 600, selon une première estimation de Lowe suivie par A. Gknestovt, ▮ Le plus ancien témoin de la le Par. Lat. 12634 >, dans *Scriptorium I* (1946-47), p. 139. K. Lowe, *C. L. A.t* V, n. 646, indiquait le vu· siècle, mais F. Masai, *Ed. diplom.,* p. 59, sc prononce pour la fin du vi«. Quant à la patrio d'origine du ms., il faudrait la chercher en Italie méridionale comme pour *P,* mais plutôt dans la région de Capoue qu'à Vivarium (Masai, p. 63-64), sans exclure Borne (Mundô, p. 388, n. 1).

la tendance naturelle est de faire un choix, donc d'abréger[1]. En outre, notre tableau fait voir que *E* ne donne pas les textes de RM dans l'ordre où les présentent les manuscrits complets. L'insertion de ces extraits dans la règle-centon, au milieu de morceaux empruntés à Augustin. Basile, Pachôme, Novatus, Cassicn, Jérôme et à la « Règle des quatre Pères », mériterait une étude approfondie. Contentons-nous ici de noter l'ordre où les chapitres du Maître se succèdent dans *E*. Nous passons à la ligne chaque fois qu'un extrait est séparé du précédent par un texte étranger à la *RM* ; dans le cas contraire, nous indiquons les chapitres à la suite :

16 (cellérier).
17 (outils).
5 (vices) ; 7 (obéissance) ; 54 (obéissance au signal de l'office) ; 55 (distance qui dispense de se rendre à l'office) ; 73 (retards à l'office) ; 30 (silence après complies) ; 74 (répression des fantaisies) ; 47 (tenue dans la psalmodie) ; 2 (l'abbé).
1 (espèces de moines) ; Ths (établissement de l'école du Seigneur) ; 10 (humilité).
12 (excommunication); 13 *(id.)*.

Cet ordre des extraits de *E* reflète-t-il l'ordonnance du manuscrit où ils ont été copiés? Certaines séquences intéressantes pourraient le faire croire[2]. Mais à considérer l'ensemble du florilège, il paraît plus vraisemblable que son rédacteur a traité la suite des matières de RM avec la même liberté dont il a usé à l'égard des œuvres de Basile et de Cassicn. On ne peut donc se fier à *E* pour reconstituer un plan primitif de RM, différent de celui que présentent les manuscrits complets.

1. On relève des lacunes semblables dans les textes des autres auteurs copiés par *E*. Ainsi au fol. 62T, une phrase entière de Cassicn est omise *{Insl.* 4, 40, Petschubnig, p. 76, 12-15).

2. Notamment les séquences 55+73 et 1+Ths.

La même prudence s'impose à l'égard des variantes textuelles de *E* par rapport à *PA*. Pour 35 additions de *E,* on relève 110 omissions. Notre florilège donne donc habituellement un texte plus court, ce qui est en harmonie avec la tendance à abréger que nous avons reconnue plus haut. Quant aux substitutions, leur nombre est aussi élevé que celui des additions et des omissions réunies[1].

Ici encore il convient de se demander où se trouve le texte authentique. Dans bien des cas il est difficile de se prononcer, notamment lorsque les deux recensions citent des *testimonia* scripturaires différents ou des leçons diverses du même texte. Cependant plusieurs faits indiquent que *E* n'est pas fidèle dans ses transcriptions. Le plus significatif est le traitement qu'il fait subir au mot *praepositus.* Si l'on considère les passages copiés par *E* où ce mot devait figurer d'après les mss complets, voici le tableau qu'on obtient :

	PA	*E*
73, 3	praepositis suis	decano suo
73, 7	suis... praepositis	suis... praeposito hoc est decano
30,30	ab eo ab abbate praesente aut a praepositis	ab eo qui praeest
12, 1	praepositis suis	*om.*
12, 3	a praepositis	a praepositis
13, 1	a praepositis	a praepositis
13, 5	suis praepositis	suis praepositis
13,44	praeposito suo	praeposito suo
13,51	praeposito suo	praeposito

Ce tableau prend toute sa signification si l'on remarque que les textes y sont rangés dans l'ordre même où ils

I. Voir nos relevé» à la fin du 1. III. Ces relevés sont faits par rapport au texte critique, mais dans la plupart des cas ce dernier suit *PA,* de sorte qu'on peut utiliser nos listes de variantes pour comparer *E* à *PA,* au moins pour une première approximation.

figurent dans *E.* Ainsi donc, l'auteur du florilège a d'abord reculé devant un emploi de *praepositus* qui ne correspondait sans doute pas à la terminologie de sa propre maison[1]. Chez lui, il n'y a qu'un officier subalterne pour chaque groupe et cet officier se nomme *decanus* (73, 3). La substitution est d'autant plus évidente que ce dernier mot ne figure jamais dans la *RM* et que *E* va lui-même se rallier à *praepositus* (73, 7). Pour la première fois, il mettra encore le mot au singulier, non sans laisser subsister une trace involontaire du pluriel *(suis).* D'ailleurs la glose explicative *hoc est decano* montre clairement son embarras. Ensuite, il prend un parti different : supprimer le mot gênant (30, 30 ; 12, 1). Enfin, de guerre lasse, il se résout à admettre *praepositus,* soit au singulier, comme il l'avait déjà fait, soit même au pluriel. La capitulation serait complète sans l'omission de *suo* (13, 51), où se marque peut-être une dernière velléité de résistance[2].

Λ la lumière de cet exemple révélateur, on peut interpréter comme des altérations systématiques d'autres ensembles de faits. C'est ainsi que, par quatre fois, *E* supprime l'« accusation » d'un coupable, non seulement quand il s'agit d'une procédure disciplinaire[3], mais aussi, chose étrange, dans une scène fictive où l'abbé est censé «accuser» un de scs moines au jugement dernier[4]. Il semble que l'auteur du florilège ne puisse supporter ce verbe *accusare,* encore que dans le dernier cas il laisse subsister un discours de l'abbé qui est bien une accusation.

1. *Praepositus* pouvait désigner pour lui le lieutenant de l'abbé, conformément à une terminologie plus récente qu'on trouve notamment chez saint Benoît. Cf. *La communauté cl l'abbé,* p. 289-290 et p. 388-404.

2. Si le *praepositus* est, au monastère de *E,* le lieutenant de l'abbé pour la communauté entière (cf. note précédente), le possessif *suo,* qui implique le régime décanal, n'a plus guère de sens.

3. Cf. 13, 6-7; 17, 7; 30, 29.

4. Cf. 13, 19.

Inversement, *E* ne manque pas une occasion de rendre plus rigoureuse la règle du silence après complies[1][2]

A coté de ces corrections en série, on relève des modifications isolées qui indiquent un état des institutions différent de celui de la *RM*. La satisfaction se fait non pas *ad genua,* mais *ad uestigia* (73, 18), ce dont le Maître ne parle jamais. *L'antifana* se nomme *psalmus* (73, 8). Il n'y a qu'un portier et on évite de l'appeler *ostiarius* (30, 27). Ce n'est plus l'abbé qui frappe le signal de l'oflîcc (55, 1), mais sans doute un sonneur attitré comme chez saint Benoît. L'abbé est aussi dispensé de secouer la tète en signe de menace quand un frère arrive en relard (73, 1). L'abstinence volontaire n'est pas interdite (74, 1). Les gloria ne tiennent plus lieu d'oraisons (55, 6). En revanche il semble que prime n'exisle pas encore (73, G).

Plusieurs des faits que nous venons de relever concernent autant le vocabulaire que les institutions. Voici quelques autres particularités de vocabulaire qui ne déposent pas en faveur de l'authenticité de *E*. *Tacere* est remplacé dans *E* par *silere* (30, 14), alors que ce mot est étranger à la langue du Maître*. De même *superbia cordis* est remplacé par *duritia cordis* (13, G8), en dépit du contexte qui suggère bien *superbia*[3]. D'ailleurs *duritia* serait lui aussi un hapax chez le Maître[4]. *E* substitue *labore* à *laboris opere* (13, 44),

1. Il faut une nécessité *majeure* pour parler (30, 17); point de conversation avec les hôtes qui arrivent (30, 25) ; la parole est ajoutée aux fautes à punir (30, 28).

2. On le trouve seulement en 8, 31, dans une citation du *P*s. 38, 3. Il est à remarquer que la même citation est modifiée en 9, 3G : au lieu de *silui,* le Maître écrit *lacui,* qu'on no trouve dans aucune version. Celte modification confirme que *silere* n'appartient pas au vocabulaire de *RM*. On notera d'ailleurs que *E* atteste *lacerem* en 1, 13.

3. Voir 13, 73 : *peupler superbiam suarn* (attesté par *E).*

4. Le Maître n'emploie que *duricors* (50, 7f») et. *durus corde* (2, 12), tous deux en un sens plutôt intellectuel que moral. Il semble que *E* cède ici à une réminiscence : *durilia cordis* se trouve dans *Eccli.* 16, 11 ; *Mi.* 19, 8; Mc. 10, 5 et 16, 14.

malgré l'extrême fréquence de cette périphrase dans *RM,* où elle revient quelque vingt fois. Le verbe rare et expressif *slricari* est corrigé en *exterminari* (16, 30) et *custodiri* (16, 31), qui ont une allure plus classique. Enfin *E* éprouve le besoin de rompre la monotone succession des *item* en écrivant deux fois *iterum* (10. 31 ; 10, 34), non sans laisser subsister un peu plus loin une série de *item* qui n'est pas moins longue1. Ailleurs notre florilège préfère encore *iterum* à *item2.*

Tout cela n'est pas fait pour donner confiance dans *E.* L'auteur de cette règle-centon paraît avoir usé de toutes les libertés que lui octroyait le caractère relativement personnel de son ouvrage. Il ne se regarde pas comme un copiste, mais comme un auteur qui remploie les textes à sa guise3. Toutefois ces remaniements ne sont pas si importants que le témoignage de *E* en devienne négligeable. Non seulement *E* permet parfois de dirimer un conflit entre les deux mss complets, mais il est des cas où il conserve la bonne leçon à l'encontre de ces derniers4. On

1. Voir 10, 48-86 (huit eus!). D'ailleurs *E* a enregistré les trois *item* de 7, 6 et 7, 61-6». On remarquera que le Maître n'emploie jamais *ilerum* dans ces chapitres pour enchaîner les citations, alors que cette conjonction revient habituellement dans le *Thema,* où *item* est exceptionnel. Un tel contraste suggère qu'une source est sous-jacente au *Thema.* D'autre part, il est Λ noter que *RB* s'accorde Λ écrire *item* tout au long du chapitre de l'humilité, comme le font *P* et .4.

2. Voir 16, 37 et 47, 4-5. Ici encore *P* et .4 sont soutenus par les mss SIV.

3. L'indépendance de l'auteur de *E* a été soulignée ft juste titre par Λ. Genestout, *ioc. cit.* (voir p. 127, η. 1), p. 136.

4. L'accord de *E* avec *Λ* contre *P* est habituellement décisif, en particulier en 1, 83 *(regerentur);* 13, 9 *(collidit);* 13, 43 *(Dei).* D'autre part, *E* a seul le texte authentique en 7, 14. Dans ce cas, l'omission commune à *P* et à /1 est un fait décisif qui nous incline A modifier le *stemma* proposé par K. Hanslik, *Benedicti Regula,* p. lxxv.

peut même se demander quelquefois si le texte court de *E* ne représente pas un état primitif*. Mais quand même on réussirait à s'en convaincre, il resterait que les extraits de *E* sont trop fragmentaires pour qu'on puisse tenter une reconstitution de cet état premier. *E* peut suggérer au critique des hypothèses plus ou moins solides. A l'éditeur il n'offre aucune base pour rétablissement d'un texte substantiellement différent de celui des manuscrits complets.

Manuscrits de Salnt-Gall et de Würzburg

La seconde série d'extraits que nous avons ά présenter n'offre aucune ressemblance avec le florilège de *E.* Il s'agit cette fois de deux petits chapitrçs consécutifs sur la psalmodie et la prière *(RM* 47-48), qui figurent dans un groupe de mss des homélies de Césairc d'Arles :

VF' Würzburg, M. p. th. o. 1. Fol. 2v-4r (s. vm-ix).
VF1 Würzburg, M. p. th. f. 24. Fol. 44v-46r (s. ix).
S1 S. Gall, Cod. 194. Fol. 212-215 (s. vin).
.S2 S. Gall, Cod. 193. Fol. 145-150 (s. vin ex. siue ix in.)

J. Hofmann, qui a édité ces deux chapitres2, pense qu'en les insérant à coté de certaines œuvres de Césaire, on a voulu compléter celles-ci sur un point qui n'y était pas suffisamment développe. Il n'est pas sûr pour autant qu'on ait attribué les chapitres en question à Césairc lui-même.

1. En particulier dans 1, 1G-72; 10, 119-120; 17, 8; 47, 22-24.

2. « Régula Magistri XLVII und XLVIII in St. Gallor und Würzburger Caesarius-Handscliriften », dans *Beu. Bénéd.* 61 (1951), p. 141-166. Nous reproduisons plus loin le stemma de ces mss, tel que l'a établi Hofmann (voir p. 272). L'existence de ces extraits du Maître avait déjà été signalée par A. GENESTOUT, « La *HM* n'était-clle pas digne d'être utilisée par S. Benoit », dans *SM GBQ* 61 (1947), p. 85, n. 15, mais celui-ci indiquait à la place de S1 le ms. *Cologne* •1.5 [Darmst., 2031).

Le texte de SW se distingue de celui de *PAE* par une série de variantes. Cependant, il concorde avec *PA* contre *E* dans les trois cas où celui-ci présente une variante importante[1], tandis qu'il s'accorde parfois avec *E* contre *PA* sur des leçons de détail[2].

La «Concordia reguarum» de Benoît d'Aniane

Nous avons déjà rencontré le *Codex regularum* de Benoît d'Aniane *(A)*. j e réformateur carolingien n'a pas seulement transcrit intégralement la *RM* dans cet ouvrage. Auparavant, il avait déjà inséré de nombreux et longs extraits du Maître dans sa *Concordia regularum*. En voici le relevé[3] :

RM	*Conc.*	*RM*	*Conc.*
Pr 1-27	2, 2	15, 1-56	15, 8
1, T-92	3, 2	16, 1-66	40, 10
4, T-10	7, 20	17, 1-22	41, 11
5, T-ll	7, 21	18, 1-13	44, 7
6, T-2	7, 22	19, 1-27	44, S
7, T-74	8. 7	23, 46-50	52, 14
8. 26-37	9, 8	51-56	44, 9
9, T-51	9, 9	24, 1-40	47, 13
11, 1-108	28, 2	26, 1-14	48, 9
109-123	29, 3	27, 1-54	49, 5
12, 1-6	37, 11	28, 1-12	50, 8
13, 1-53	32, 6	13-18	45, 26
54-59	34, 7	19-26	46. 2
60-75	33, 4	27-47	72, 23
14, 1-78	32, 7	29, 1-6	29, 4
79-87	\ 39, 5	30, 11-30	51. 7
	; 75, 5	33, 1-54	23, 6

1. Voir 47, 2 (citation omise par *E)* ; 47, il (citation ajoutée) ; 47, 22-24 (longue omission).

2. Voir 47, 8 : *hoc* (ci. note critique); 47, 12 *(nostri).*

3. Références à S. *Benedicli Anianensis Concordia regularum,* ed. II. Ménard, Paris 1644, reproduit dans *PL* 103, 713-1380. Nous citons le chapitre et le paragraphe de la *Concordia.*

RM	*Conc.*	*RM*	*Conc.*
34, 1-13	24, 2	68, 1-6	59, 5
47, 1-24	25, 17	69, 1-27	45, 27
48, 1-14	26, 4	72, 1-8	60, 10
53, 1-25		73, 1-20	52, 13
34-36	56, 4	79, 1-34	60, 11
38-65		81, 1-33	62,28
54, 1-5	52, 12	82, 1-31	42, 21
56, 1-21	57, 4	83, 1-22	67, 2
57, 1-27	72, 24	84, 1-4	63, 2
59, 1-9	72, 25	85, 1-11	64, 4
10-11	46, 7	87, 1-75	65, 26
60, 1-4	72, 26	88, 1-14	65, 27
61, 1-23	58, 3	89, 1-35	65, 28
63, 1-5	72, 27	90, 1-95	65, 29
64, 1-4	38, 4	91, 1-70	66, 6
66, 1-7	72, 28	93, 4-90	4, 4
67, 1-5	72, 29	95, 1-24	71, 3

Nous avons collationné deux manuscrits de la *Concordia,* ceux mêmes qui sont à la base de l'édition de Ménard :

F Orléans, Bibl., 233 (203). Fol. 1-418. (s. ix in.)[1]2
V Vendôme, Bibl., 60. Fol. 1-109 (s. xi).

Le texte de V ne dépend pas de celui de F3. A son tour, la *Concordia* doit être considérée comme indépendante du *Codex.* Ce point a déjà été reconnu par ceux qui ont étudié le texte de *RB* dans les deux ouvrages : utilisant encore un texte « interpolé », la *Concordia* a dû être rédigée

1. Datation d'après A. Mundô, *loc. cil.* (voir p. 126, n. 1), p. 388» n. 6. Le ms. provient de Fleury, d'où son sigle.

2. Voir dans notre apparat les cas suivants, où *V* conserve une leçon plus primitive que *F:* 1, 13 aliquid *om. F;* 9, 10 apertam... clausuram *F;* 11, 31 dicente : ita sibi *add. F;* 11, 32 ita *om. F;* 11, 35 se om. F. Nous avons relevé des cas analogues tout au long de la règle. Cependant ils restent relativement rares. *F* est habituellement meilleur que K.

avant le *Codex,* qui fournit le texte « pur De notre côté, en ce qui concerne la *BM,* nous avons relevé dans la *Concordia* un certain nombre de leçons meilleures, qui ne permettent pas de supposer que ses extraits proviennent du *Codex*[1][2]. Au reste, ces cas sont rares. Étroitement apparenté à celui du *Codex,* le texte de la *Concordia* n'en diffère habituellement que par des leçons moins bonnes. Tout donne à penser que Benoît d'Aniane s'est servi du même manuscrit de la *RM* pour ses deux recueils. La transcription de la *Concordia,* antérieure à celle du *Codex,* est aussi beaucoup moins soignée.

Le commentaire de Smaragde

Auprès des extraits de Benoît d'Aniane, ceux de Smaragde dans son commentaire de *RB*[3] sont de peu d'étendue[8]. En outre, selon toutes apparences, Smaragde a emprunté ses citations à la *Concordia* de son maître et ami Benoît d'Aniane. C'est ce dont on se convaincra sans peine en examinant le relevé que voici :

RM	*Smar.*	*RM*	*Smar.*
II, 41-44	21, 842 c	11, 63-64	21, 842 d
57	—	66-70	—

1. Voir à ce sujet R. Hansuk, *loc. cil.* (voir p.l26,n. 2), p. xxxn, et A. Muxdô, p. 386, n. 4 : la *Concordia* daterait de la fin du vin· siècle (après 787) et le *Codex* des premières années du ix«. Il est vrai que Smaragde, *Vila S. Benedicit Aniancnsis* 53 *(PL* 103, 380 bc), place le *Codex* avant la *Concordia,* mais il s'agit d'un ordre de nomenclature qui ne prétend pus être un ordre chronologique. Voir cependant une remarque de H. Plenkcrs, relevée par T. Payr, *loc. cil.* (voir p. 125, n. 2), p. 18, n. 62.

2. Par · leçons meilleures », nous entendons des leçons primitives, plus proches de *PE.* Voir les relevés que nous donnons plus loin, p. 240-243.

3. Smaragde, *Commentaria in regulam S. Eenedicii, PL* 102, 689-932. Nous citons le chapitre de Smaragde et la colonne de Migne.

RM	*Smar.*
U, 72	21, 843 a
91-92	—
111-119	22, 844 d
121	22, 845 b
13, 45-49	25, 851 c
54-59	26, 852 b
60-61	24, 848 c
62-63	44, 882 c
66-73	24, 848 c
14, 79-81	70, 927 d
87	30, 858 b
16, 62-66	31, 859 b
17, 1-5	32, 864 a
19, 19	35, 867 b
22-23	—
24, 18-19	38, 873 b
26, 1	39, 873 c
2-3	39, 873 d
14	39, 874 c
28, 6-8	41, 877 d
17	36, 870 b
19-26	37, 871 a
30, 12-15	42, 878 h
33, 8-9	8, 829 d
15	
19-21	
47, 1-2	19, 839 c
5-10	
1-1-17	19, 840 a
48, 1-4	20, 840 b
10-13	
53, 12-15	49, 888 c

RM	*Smar.*
53, 19	49, 888 b
24-25	—
54, 1-5	43, 880 a
56, 1-2	50, 889 b
57, 14-16	67, 925 d
64, 1	29, 857 c
3-4	—
69, 1-3	36, 870 b
17-19	—
27	—
73, 8-12	43, 881 b
15	—
79, 1-2	53, 893 a
82, 20-22	33, 865 a
26-27	33, 865 b
83, 1	60, 908 b
3-8	—
10-11	60, 908 c
14-21	—
85, 1-6	57, 898 b
87, 35-37	58, 903 d
89, 17-20	58, 902 d
24-26	58, 903 b
90, 29-30	58, 900 c
46-47	58, 900 b
79-80	58, 904 a
83-86	58. 904 c
91, 1-2	59, 905 d
5-7	59, 906 a
35-42	—
49-52	59, 906 b
55-58	59, 906 c

BAI	*Srnar.*	BΛ4	*Smar.*
91, 61-62	59, 906 c	95, 22	66, 923 d
95, 1-3	66, 923 c	24	—
17-18	66, 923 d		

Si Ton compare cc tableau à celui des extraits de la *Concordia* que nous venons de dresser, on constate que Smaragde ne cite aucun texte du Maître qui ne se trouve déjà chez Benoît d'Aniane. Rien de plus naturel, d'ailleurs, pour un commentateur de la B B, que de se servir de cet instrument de choix qu'est la *Concordia*[1]. Il y a donc tout lieu de penser que l'abbé de S. Mihiel n'est pas un témoin indépendant du texte de *RM*. Au reste, Smaragde utilise ses sources avec beaucoup de liberté. Les citations que nous venons de relever ne sont parfois guère plus que des réminiscences. De tout cela il résulte que le commentaire de Smaragde peut être négligé pour l'établissement du texte du Maître.

LCS ^"onlstes

On peut en dire autant d'un fragment de *BM* qui a passé sous divers noms dans les grandes collections canoniques de Burchard de Worms, Yves de Chartres et Gratien[2]. En outre, Ménard signale la présence d'un extrait un peu plus étendu (*RM* 13, 60-73?) dans le

1. Comme la *Concordia,* Smaragde désigne d'ordinaire l'auteur de *RM* par le nom de *magister,* qui entre dans une série de locutions : *quidam monachorum magister, quidam magister, alius magister,* etc. On trouve aussi *alius monachorum pater, alii patres.* Souvent Smaragde insère une citation sans l'avouer. Il lui arrive aussi de joindre un texte du Maître ù une citation de Cassien ou d'Augustin, sans avertir du changement d'auteur.

2. Burchard, *Decretorum* XI, 32 *{PL* 140, 866 c) ; Yvf.s, *Decretum* XIV, 96 *(PL* 161, 851 b); Gratien, *Decretum* II, XI, III, 18 et 28 *(PL* 187, 846 a et 852 b). Tous trois citent ΛΛi 13, 54, sans doute d'après la *Concordia* 34, 7, ou Smaragde 26, 852 b. Burchard et Yves l'attribuent à Isidore do Séville, Gratien à Isidore dans le premier cas, et au «VIIIe Concile » dans le second. Voir *VAddendum,* p. 454.

Libellus CXIV Sententiarum de recloribus ecclesiae, recueil que nous n'avons pu identifier[1]. Ces diverses citations proviennent vraisemblablement de la *Concordia* ou de Smaragde.

Les « Praecepta ex constitutionibus Patrum »

En revanche, ce n'est pas de Benoît d'Aniane que proviennent, semble-t-il, trois citations du Maître incluses dans les *Praecepla ex constitutionibus Palrüm.* Cette règle italienne anonyme, publiée par D. Amelli dans les *Annales O.S.B.* 20 (1912), p. 169-193, peut dater du début du ixe s. ou sinon du xc. Elle utilise très librement quelques passages de *RM* concernant la récitation des versets *Domine labia mea aperies* et *Pone Domine custodiam :*

Praecépla, ch. 2 = *RM* 30, 12 ; 30, 14-16 (cf. 32, 10-11).
ch. 8 = 30, 20-22 (cf. 32, 12-13 ; *BB* 9, 1 et 38,3).
— ch. 10 = *RM* 24, 11 (cf. 24, 15 ; *RB* 38, 3).

Le plus remarquable est l'appellation donnée à la *RM* dans chaque cas : *Régula Patrum* (ch. 2), *auctoritas cuiusdam sancti Palris* (ch. 8), *auctoritas cuiusdam Patris* (ch. 10). La *RM* fait ainsi figure d'œuvre anonyme. Le titre de *Regula Patrum* correspond à *VExplicit* de nos mss *P* et *A,* comme on le verra plus loin.

1. Voir les notes de Ménard sur *Concordia* 33, 4 (PL 103, 1014-1016) et sa Preface *(ibid.,* 706 a). Ces notes feraient croire que le *Libellus* donne un texte plus proche de *P* que celui de la *Concordia,* auquel cas ni celle-ci ni Smaragde ne serait la source du *Libellus.* Cependant un contrôle personnel nous a montre que les remarques de Ménard reposaient, en ce qui concerne la *Concordia* et P, sur des lectures erronées ou incomplètes. Reste la leçon *ab en* (sans *maiori}* signalée à la note *o (RM* 13, 61). .Mais le signalement de Ménard est trop peu clair et ses indications trop sujettes â caution pour que cet indice suffise à écarter l'hypothèse d'une dépendance du *Lihe.llus* par rapport à la *Concordia* ou ù Smaragde. Celui-ci, il est vrai, omet 13, 64-65, mais rien, dans les notes de Ménard, n'indique que ccs versets figurent dans le *Libellus.*

Quant au contenu de ces citations, il est à noter que la récitation des versets de « fermeture ▮ et d'« ouverture » des lèvres est également prescrite par *VÔrdo Qualiter* et *VOrdo Hom.* XVIII. Il s'agit d'un usage fidèlement gardé dans les milieux monastiques italiens du haut Moyen Age.

Trithème

Enfin ***RM*** 82, 26-27 est cité par Jean Trithème, abbé de Spanheim, dans son traité *De proprietate monachorum* (Mayence 1495), c. 5, fol. B 4. Ce texte est assez difficile à trouver pour que nous le reproduisions ici intégralement :

Vigilius quoque diaconus el abbas in ***LXXXIII*** *capitulo sue regule sic loquitur. Si quid peculiare apud aliquem fuerit : grandi eum abbas el diuturna excommunicatione condemnet : ut illius exemplo delerrili omnes : nullus hoc audeat imitari.*

L'attribution de ce fragment de *R.M* à « Vigile » n'a pas manqué d'attirer l'attention1. Qu'un certain diacre Vigile ait composé une règle, c'est ce que l'on sait par Gennadc2. L'identification de cette règle avec la *Regula Orientalis,* quoique assez courante depuis le xvn® siècle,

1. Voir A. Lambert, «Autour de. la RM», dans *Heu. Mubillon* 3'2 (194'2), p. 34-36 ; F. Vandenbrouckb, « Sur les sources de la RB et do la RM », dans *Rev. Bénêd.* 62 (1952), p. '244-245; F. Masai, « Cassiodore peut-il être l'autour de la *RM* ? ·, dans *Scriptorium* '2 (1948), p. '295.

'2. *De uiris inl.* 51 *(PL·* 58, 1088 a) : *Vigilius diaconus composuit ex traditione Patrum monachorum regulam, quae in coenobio ad profectum fratrum in conuenlu legitur, breuialo el aperio sermone lotius monasticae professionis in se tenentem disciplinam.* On a fait remarquer avec raison que la ‹ brièveté » de cette règle est un trait qui ne peut guère convenir à la ***RM,*** puisque celle-ci dépasse en longueur toutes celles qui nous sont parvenues. L'expression de Gennade ne peut s'entendre non plus en ce sens que le Maître aurait résumé Cassien, car la ΛΛ/ ne se présente nullement comme un abrégé des *Institutions* et des *Conférences.*

est une conjecture sans fondement[1]. Qu'en est-il de son identification avec *RM,* proposée par Trithème?

Remarquons d'abord que Trithème cite *RM* vers la fin d'une longue série d'extraits tirés de règles monastiques anciennes, exactement au numéro 24 d'une série de 27 citations. Cette position en finale fait songer à celle qu'occupe *RM* dans le *Codex regularum* de Benoît d'Aniane. Examinons donc le fiorilège de Trithème pour voir s'il présente d'autres analogies avec le *Codex.* Le tableau suivant présente en regard la série des règles citées par Trithème et le numéro d'ordre de ces memes règles dans le ms. *A*[2] :

Trithème	*Codex (A)*
Reg. Benedicli 33	I
Reg. Basilii 29-30	6
Admonitio Basilii 9	—
Hieronymus in normula uirginum (?)	—
Reg. Augustini 5	7
Reg. Pauli et Slephani 19	8
— — — 28	8
Reg. I V Patrum 7	2
Reg. Pairurn II, 1	2
Reg. Macarii 24	3
Reg. Pachomii 81	4
Liber OrsiesH 21-22	5
Reg. Columbani mon. 4	9
Reg. Columbani coen. 2	9
— — — 15	9
Reg. Isidori 3	10

1. A. Mundô, *toc. cil.,* p. 96, n. 1, l'a rappelé récemment. Ménard ignore encore cette identification *{PI.* 103, 705-707). C'est, semble-t-il, L. Ilolste ou son éditeur qui en est responsable (cf. les *testimonia, ibid.,* 475-476).

2. Cf. H. Pi.knxkhs, *Unlersuchtingen zur Oberlieferungsgcschichlc der àllesten Mûnchsregdn,* Munich, 1906, p. 5-6.

Reg. Fructuosi 1,4..... 11
— — 1,8..... 11
peg. Ferioli 10..... 12
peg. Aureliani mon. 25..... 13
peg. Cassiani (Inst. 4,13)..... 15
Peg. Tarnaiensis 14..... 16
peg. Orientalis 30-31..... 17
Reg. Magistri 82..... 19
Peg. Caesarii uirg. 17..... 20
Peg. Aureliani uirg. 3..... 21
Peg. Waldeberli 17..... 22

On le voit, Trithème suit, constamment une marche parallèle à celle du *Codex.* La seule entorse consiste à placer en tête du florilège, juste après la *RII,* le groupe Basile-Augustin- *Regula Pauli el Slephani,* qui forme la séquence 6-7-8 chez Benoît d'Aniane. Ce déplacement s'explique sans doute par l'antiquité et l'autorité des deux premiers Pères, la *Regula Pauli el Slephani* étant elle-même qualifiée *d'antiquissima.* Outre cette interversion, Trithème insère *VAdmonitio* de Basile et un texte attribué à Jérôme. Le reste de la série est strictement conforme à l'ordonnance du *Codex.*

Un tel parallélisme ne saurait être fortuit. On peut donc tenir pour assuré que Trithème puise scs citations dans un *Codex regularum* qui n'est autre que celui de Benoît d'Aniane1II.Dès lors, l'attribution de *RM* 82 au diacre Vigile ne peut être qu'une invention de l'abbé de Spanhcim : en fait, c'est sous le titre de *Regula Magistri* qu'il a trouve chez Benoît le texte en question.

Un détail significatif vient corroborer cette conclusion. Selon Trithème, c'est en son chapitre LXXXIII que le prétendu Vigile s'exprime de la sorte8. Or ce chiffre

1. Noter que Trithème donne le nom do *Pactum* ù la *Peg. Patrum* II. Or c'est Je titre qu'elle porte dans *A.*

3. Le chiffre donné par Trithème est bien LXXXIII, et non

LXXXIII est précisément celui qui figure dans la table des chapitres de la *RM,* aussi bien dans *K* que dans *A,* par suite d'une erreur de numérotation qui affecte dans ces mss tout l'ensemble des *Capitula.* Il n'est donc pas douteux que Trithème ait eu sous les yeux *A* ou *K* ou un ms. apparenté.

Une precision ultérieure peut être déduite de la ponctuation. Trithème place dans sa citation à trois reprises une ponctuation forte (:). Or la même ponctuation se retrouve les deux premières fois dans *K.* Sans doute les deux points sont-ils un signe courant au xve siècle, mais leur répétition à si court intervalle n'est pas d'usage dans les autres citations de Trithème, et il est en tout cas significatif que notre auteur les dispose exactement aux mêmes places que *K.* D'ailleurs la chronologie et la géographie rendent vraisemblable l'utilisation par Trithème de notre manuscrit de Cologne ou d'une de ses copies1.

Mais si l'abbé de Spanheim reproduit plus ou moins librement le *Codex* de Benoît d'Aniane, pourquoi attribue-t-il cette péricope du Maître au diacre Vigile? Sans doute entend-il renforcer l'autorité de la citation en la tirant de l'anonymat : un auteur dont on décline le

XXXIII comme l'écrit Méxaho *(PL* 103, 713 c et 1067 b). Celui-ci reproduit le chilTre erroné donné par une édition plus récente de Trithème (Valencienne», *sumptibus loh. Veruliet,* MDCVI1I).

I. Le début de la citation de Trithème *(Si quid)* s'apparente au texte de Benoit d'Aniane *(Si quad)* plus qu'à *P (Quod). Quid* reproduit une leçon de Smaragde, si toutefois le texte imprimé de celui-ci mérite confiance. Mais Trithème a pu faire lui-même cette correction facile à partir de *quod.* Les autres variantes de Trithème s'expliquent assez naturellement par des corrections, d'autant que les citations voisines sont traitées avec la même liberté. *Exemplo* se lit déjà dans *P* après correction *(exemplum PAVFAf).* Cependant on ne peut se dissimuler que *(Merrill omnes* donne une impression d'authenticité : ce nominatif absolu ne convient-il pas mieux à la langue du Maître qu'à celle de Trithème? 11 y a là un point à éclaircir.

nom et les titres fait plus d'impression qu'un *magister* inconnu. Or le texte de Gcnnade signalant Vigile et sa règle est bien connu de Trithème, puisqu'il le cite dans son *De scriptoribus ecclesiasticis* (Bâle 1494)1 :

> Vigilius dyaconus et monachus : vir in scripturis sanctis studiosus et eruditus : monasticae disciplinae custos et rector : fertur ad aedificationem monachorum quaedam cudisse opuscula : quae ad nostram memoriam venire et locorum et temporum distantia prohibuit. Dicit autem presbyter Gennandius scripsisse illum valde utilem regulam :
>
> De conuersatione monachorum : Ii. i.
> De caeleris non loquitur.
> Claruit sub Honorio et theodosio principibus. Anno. CCCCXX.

Ce passage du *De scriptoribus* ne nous montre pas seulement où Trithème est allé chercher le nom de Vigilç. Il contient en outre un aveu décisif : dans un ouvrage postérieur au *De proprietate,* l'auteur déclare que les œuvres de Vigile, sa règle comprise, ne lui sont connues que par ouï-dire *(fertur... dicit... loquitur).* Autant dire que l'abbé de Spanheim, dans son *De proprietate,* s'est permis d'attribuer arbitrairement à Vigile le texte anonyme que

1. Bien que je ne connaisse pas d'édition du *De proprietate* antérieure à celle de Mayence 1495, cet ouvrage est certainement plus ancien que le *De scriptoribus* (1494), puisque ce dernier le cite dans sa notice consacrée Λ Trithème (fol. ccxr do l'éd. do Paris ; texte identique dans l'éd. originale). Cependant Trithème déclare dans cette même notice que la rédaction du *De scriptoribus* s'est étalée sur sept uns. On ne peut donc rien affirmer sur la date do la rédaction do la notice sur Vigile. Il reste que l'ouvrage n'a été publié qu'après le *De proprietate.* — Nous citons ci-après le texte de l'édition de Paris 1512, fol. χχχνπι». L'édition originale porte par erreur *perhibuit* au lieu de *prohibuit* (fol. xxvr). On admirera la facilité avec laquelle Trithème développe les maigres données de Gcnnade (cité *supra,* p. 140, n. 2). Le titre *De conuersatione monachorum* est fantaisiste. Comparer la notice sur Jean de Biclar (fol. 1 v*), où Trithème intitule *Exhortatorium ad monachos* ce qu'Isidore appelait simplement *regulam (De uiris illustribus* 4 1, *PL* 83, 1105).

lui fournissait Benoit d'Aniane. Sans parler des libertés que Trithème a coutume de prendre avec les faits de l'histoire littéraire (il suffît à cet égard de feuilleter son *De scriptoribus ecclesiasticis* ou son *De uiris illustribus Ordinis S. Benedicti),* on trouvera plusieurs autres attributions fantaisistes dans le même florilège du *De proprietate monachorum*[1].

3. Auteur et titre

Nous venons de rencontrer le problème de l'auteur de *RM*. Il faut avouer que la tradition manuscrite nous laisse à cet égard dans l'ignorance la plus complète. Non seulement la *RM* se présente comme un ouvrage anonyme, mais il n'est même pas possible de se faire une idée ferme de son titre. *P* et *A* s'accordent à ne pas lui donner *d'Incipit* et à la clore par la formule : *Explicit regula sanctorum Patrum.* Get *Explicit* correspond dans *P* au fait que la *RM* suit immédiatement et sans interruption la « Règle des quatre Pères », qui commence par *Incipit regula sanctorum Patrum*[2].

Dans *A,* en revanche, la *RM* fait suite non à la « Règle des quatre Pères », mais à la *Regula cuiusdam Patris.* Cependant il est fort possible que cette séquence nouvelle soit le fait de Benoît d'Aniane. Celui-ci avait déjà inséré la « Règle des quatre Pères » parmi les premières règles

1. Trithème attribue à Jean, évêque de Gerunda {— Jean de Biclar, cf. note précédente), un petit texte qui n'est autre que *Regula Macarii* 24 *{PL* 103, 450 b). Un peu plus haut, il cite sous le nom de Pachônie un passage de la *Regula IV Patrum* 7 *{PL* 103, 438 a). Plus bas, il confond la *Régula Pachomii* liiëronymienne avec la « régie de l'ange ».

2. Fol. 61r. I.*'Incipi/* ajoute les noms do ces Pères : *Serapionis, Machari, Paunulhi el alii Machart.* Le tout est reproduit dans la table du ms. (fol. 2»).

de son *Codex*[1]. Il aura sans doute jugé inopportun de la transcrire une seconde fois avant la *RM*. On peut donc tenir pour vraisemblable que l'œuvre du Maître était immédiatement précédée de la *Regula sanctorum Patrum* dans le modèle de Benoît d'Aniane, tout comme dans celui de P. Ainsi nos mss complets témoignent-ils tous deux, plus ou moins nettement, d'une étroite association de la *RM* à cette « Règle des quatre Pères[2] »

Le problème de l'auteur et du titre n'en est pas résolu pour autant. Avec raison, D. Froger a souligné l'hétérogénéité des deux règles ainsi conjointes et insisté sur l'impossibilité de les attribuer à un même auteur[3]. Leur association sous un titre unique est un arrangement artificiel. Il n'est pas impossible d'ailleurs que l'auteur de la *RM* ait lui-même opéré cette fusion[4]. Mais que le

1. Fol. 19». *I.'incipit* est différent et ne comporte pas les mots *Regula sanctorum Patrum {PL* 103, 435), quoiqu'on lise à la fin *Explicit regula patrum abbatum XXXVIII* (ces mots *regula patrum* seraient un ajouté, d'après A. Mundô, ▮ Los anciens synodes abbatiaux et les Regulae SS. Patrum », dans *Studia Anselmiana* 44, Rome 1959, p. 117). Quant au texte, il diffère aussi notablement de celui de *P*. Ce dernier, qu'on retrouve dans *E,* représente une recension italienne postérieure, tandis que *A* conserve un état plus primitif, où l'on reconnaît mieux la forme originelle de ces actes d'un synode d'abbés provençaux. Il est à noter que, dans cette recension plus ancienne, la « Règle des quatre Pères » n'est pas suivie de *RM*.

2. Quant à *E,* on ne peut tirer aucune conclusion du fait qu'un extrait de la *Reg. IV Patrum y* est cité aussitôt avant le premier extrait de la *RM* (fol. 20). Ici comme ailleurs dans *E,* c'est la similitude des sujets qui entraîne cette séquence.

3. «La RM et les sources du monachisme bénédictin », dans *RAM* 30 (1954), p. 281-283. Ceci est corroboré par l'élude de Λ. Mundô citée ci-dessus (n. 1).

4. La phrase terminale de la *Reg. IV Patrum* dans *P* (fol. 64», *Ed. diplom.,* p. 132, 227-234) est un ajouté qui ressemble aux premiers mots du Prologue de *RM*. On a voulu ménager par là une transition de la première règle à la seconde. C'est peut-être dans le môme dessein d'uniilcation que *P* insère, à la différence des autres témoins,

responsable soit le « Maître » en personne ou quelque éditeur, le résultat est pour nous le même : la *RM* nous apparaît démunie de son titre propre et de toute indication d'auteur. C'est à la critique interne qu'il faut s'adresser, si l'on veut se faire une opinion au moins conjecturale au sujet du titre qu'elle a pu porter à l'origine[1].

Quant au titre de *Regula magistri* qui se lit dans les en-têtes de la *Concordia*[2], il ne s'agit probablement que d'une appellation commode forgée par Benoit d'Aniane pour des raisons pratiques. Bien que ce nom ne puisse être tenu pour un titre authentique, il a l'avantage d'évoquer la présentation originale de la *RM* sous forme de questions et de réponses, et par là l'un des caractères les plus profonds de cette œuvre éminemment pédagogique. Aussi croyons-nous qu'on ne peut trouver un titre meilleur pour la règle anonyme que nous publions.

Une fois constaté l'anonymat qui recouvre l'auteur de notre règle, on pourrait être tenté de le dissiper par quelque conjecture fondée sur la localisation et la datation de l'ouvrage. Si, comme nous espérons le montrer, la *RM* est née non loin de Rome dans le premier quart du VIe siècle[3], on peut songer à plusieurs abbés qui ont vécu à cette époque et dans cette région[4]. Cependant aucune de

la mention *Responsio* à partir du troisième discours *(Ed. diplorn.,* p. 128, 102 et 129, 153). Cependant ces modifications pourraient aussi bien être le fait d'un éditeur soucieux d'harmoniser les deux textes. Si l'auteur de *KM* s'était attelé lui-même à cette lâche, le supérieur porterait-il encore dans la *Reg. IV Patrum* lo nom de *praepositus,* qui désigne dans *RM* des officiers subalternes?

1. Sans doute l'appelait-on simplement *regula monasterii.* Cf. *Introd.,* p. 195, n. 1.

2. On le trouve aussi comme titre courant dans les marges supérieures du *Codex regularum,* à partir du fol. 143". Aux pages précédentes, on lit : *Regula per interrogationem discipuli et responsionem magistri facta* (fol. 142v-143r).

3. Voir *Inlrod.,* p. 221-233.

4. Ainsi Eugippe, abbé napolitain et auteur d'une règle monastique,

ces hypothèses ne reposerait sur des fondements sérieux[1]. Les patrologues ont trop souvent cédé au désir d'attribuer des œuvres anonymes à quelque personnage connu. Il en est résulté beaucoup de confusion, de vaines discussions et de temps perdu. Mieux vaut ici avouer notre ignorance et rester sur notre faim. L'homme qui a composé notre règle doit rester pour nous provisoirement ce « Maître » anonyme qu'il a peut-être lui-même voulu demeurer pour ceux qui le liraient hors de son propre cloître.

4. Diffusion

L'union de la *RM* à la *Regula IV Palrum* a fait naître l'hypothèse que notre règle pourrait être visée par certains textes anciens qui signalent ici ou là l'observation d'une *Regula sanctorum Palrum.* On a même pensé que le titre de *Regula Macarii* a pu désigner l'œuvre du Maître, étant donné que celle-ci fait suite, dans *P,* au discours du dernier des quatre Pères, qui porte le nom de Macairc[2]. « Règle de Macaire » et « Règle des Pères » seraient ainsi deux noms sous lesquels la *RM* aurait circule dans l'antiquité et se cacherait à nos yeux quand nous lisons les documents de cette époque. Il suffirait de relever tous les textes qui mentionnent ces deux règles pour faire l'histoire de la diffusion de la *RM* au Moyen Age.

d'après Isidore, *De utris illustribus* 2G, ou Aequitius qui gouverna plusieurs monastères de Valérie, au dire de Grégoire, *Dial.* I, 4.

1. Eugippc était un auguslinien convaincu, ce qui s'accorde mal avec l'imprécision du Maître au sujet des rapports de la grâce cl de l'effort humain. D'Aequitius, Grégoire ne nous dit pas qu'il composa une régie. D'ailleurs la scène où l'on voit cet abbé travailler aux champs avec ses moines *(Dial.* I, 4) n'est guère compatible avec *RM* 86.

2. Voir F. Masai, ‹ La *RM* à Moulicrs-Saint-Jean », dans *A Cluny. Travaux du Congrès,* Dijon 1950, p. 192-202, ainsi que G. Penco, « Sulla diffusione della *RM* », dans *Benedictina* 10 (1956), p. 181-198 ; S. *Renedicli Régula,* Florence 1958, p. civ-cvm.

Nous aurions peine, avouons-le, à faire nôtre cette méthode d'enquête et ses résultats. Si l'on peut admettre, sur la foi des mss, que la a circulé sous le titre de *Regula Palrum,* ce n'est que par une induction assez hasardeuse qu'on lui attribue celui de *Regula Macarii*[1]. De plus, l'un et l'autre Litre a été porté à coup sûr par d'autres règles : le premier par la « Règle des quatre Pères » et les deux petites « Règles des Pères », le second par la *Regula Macarii (PL* 103, 447-452) et peut-être aussi par la a Règle des quatre Pères», dont l'auteur principal semble être celui qui prend la parole à deux reprises sous le nom de Macaire[2]. Dès lors, toutes les fois qu'on rencontre la mention d'une *Regula sanctorum Paintm* ou d'une *Regula Macarii,* il y a lieu de se demander s'il s'agit de la *RM* ou d'une quelconque des diverses règles que nous venons de signaler. Dans le cas de Moutiers-Saint-Jean, qui a été étudié par M. Masai, les indices en faveur de la *RM* sont peu probants. Il faut en dire autant de ceux que relève D. Penco pour allirmer que *RM* fut pratiquée dans divers monastères de Gaule et d'Italie du Nord. Quant aux rapprochements littéraires ou institutionnels qu'on a signalés entre le Maître, d'une part, et de l'autre Isidore de Séville, Ferréol d'Uzès, Cassiodore, Luculentius, l'auteur de la *Vita S. Eugendi* ou l'évêque de Naples Jean le Médiocre, il n'en est pas un qui implique nécessairement l'influence de *RM* sur ces écrivains.

Il faut donc renoncer à cette méthode trop facile qui ferait de notre règle un des textes les plus répandus dans tout l'Occident aux premiers siècles du Moyen Age. La réalité, telle qu'on peut l'entrevoir, a été beaucoup plus modeste. D'après la provenance de nos deux mss les plus

1. Bien ne prouve que personne ait songé à appeler ainsi la *RM* avant le Mauriste anonyme qui consigna ses remarques sur un feuillet de gardo de *P* (cf. E. Masai, *Édition diplomatique,* p. 34-35).

2. Sur ces diverses règles, voir A. Mundô, *Les anciens synodes abbatiaux* (cité p. 146, n. 1).

anciens, c'est dans le sud de l'Italie, et singulièrement à Vivarium, que la *PM* a d'abord été connue. Au reste, la pauvreté de la tradition manuscrite semble l'indice d'une diffusion assez restreinte. Toutefois la présence d'extraits du Maître dans des mss de Césaire *(SW)* suggère que la *PM* a peut-être franchi les limites de l'Italie un bon siècle avant que Benoît d'Aniane l'ait recueillie dans ses propres œuvres. Au ixe siècle, le catalogue de Lorsch et les *Praecepta ex constitutionibus Patrum* sont les deux seuls jalons certains que nous possédions[1]2 Quant aux points de contact de notre règle avec les *Ordines Bomani* XVIII-XIX et *l'Ordo Qualiter1,* on hésite à affirmer qu'ils indiquent une dépendance de ces *Ordines* par rapport à la *PM.* Si frappantes que soient ces rencontres, elles peuvent s'expliquer par la continuité d'une tradition monastique locale. Elles apportent donc un appoint très précieux pour la localisation de la *BM,* mais elles ne prouvent pas qu'on *lisait* celle-ci au vin® siècle dans les monastères d'Italie centrale et méridionale.

En définitive, saint Benoît est à peu près le seul témoin assuré de l'influence exercée par le Maître. Après lui, la *PM* a presque épuisé son rôle historique. En reprenant A son compte le meilleur de l'œuvre du Maître, il en a tout A la fois perpétué l'enseignement et rendu la diffusion superflue. Les chapitres doctrinaux de *BM* sembleront faire double emploi avec ceux de *PB.* Ses règlements trop minutieux deviendront inapplicables hors du cadre étroit, pour lequel ils ont été conçus. Sa longueur même en rendra la transcription onéreuse. Si la *BM* a été conservée et lue dans les siècles qui séparent Benoît de Nursie de

1. Voir G. Becker, *Catalogi Ribliolhecarum anligui,* Bonn 1885, p. 20. La *RM* était connue à Lorsch sou» le nom de *Regula Magistri,* comme dans l'œuvre de Benoit d'Aniane. Au contraire, les *Praecepta* la désignent comme *Regula Patrum {et. supra,* p. 139).

2. Voir *Jntrod.,* p. 230, n. 2-4.

Benoît d'Aniane, ce n'est pas, semble-t-il, qu'on l'ait mise en application systématique ici ou là, mais plutôt que le traditionalisme foncier des moines et leur respect inné pour tout héritage des Pères lui ont valu d'être classée parmi les nombreux monuments du passé qu'un abbé se devait de garder sous la main et de consulter occasionnellement pour mieux rester dans la ligne des anciens[1].

5. Éditions modernes

La ZÏAf est entrée partiellement dans la littérature imprimée en 1638, quand Dom Hugues Ménard, religieux de Saint-Maur, fit paraître à Paris la *Concordia Regularum* de Benoît d'Aniane[2]. Cette édition est basée sur le ms. de Fleury *(F),* mais Ménard a aussi utilisé celui de Vendôme *(V).* Outre ces deux mss de la *Concordia,* il disposait encore d'un texte intégral de *RM* qu'il cite sous le nom de *Codex Corbeiensis* et qui n'est autre que notre *Par. lal. 12205 (P).* C'est ainsi que bon nombre de leçons de *P* se sont introduites dans cette édition de la *Concordia,* le plus souvent en note, parfois même dans le texte. L'annotation

1. Sur la portée des règles monastiques à cette époque de la *Begula mixta,* voir *La communauté et l'abbé,* p. 17, n. 3 ; K. Ha i.mncrr, « Papst Gregor der Grosse und der hl. Denedikt ·, dans *Studia Anselmiana* 42, Koine 1957, p. 259-266 ; A. Mu n dô, « Il Monuchesimo nclla penisola iberica flno ni sec. VII ·, dans */I monachesimo neti'alto medioeuo e la formatione della ciuillà occidentale,* Spolète 1957, p. 93-101. On peut se demander cependant si le Maître n'a pas prévu l'application do sa règle dans d'autres monastères que le sien. Certaines remarques sur la disposition des bâtiments (16, 49) ou sur le nombre des frères (11, 20) pourraient s'entendre ainsi. Ces phrases hypothétiques sont d'ailleurs susceptibles d'une autre interprétation : l'auteur avouerait par là qu'il n'écrit pour aucune communauté réellement existante. Voir ci-dessus, p. 122 123.

2. Sur cette édition et celles que nous citons dans la suite, voir les références de la *Bibliographie,* p. 15. La *Concordia* de Ménard est reproduite dans *PL* 103, 713-1380.

copieuse de Ménard constitue d'ailleurs un commentaire d'un grand intérêt et, malgré certaines insuffisances critiques, reste utile aujourd'hui encore.

Après la *Concordia,* ce fut le *Codex Begularum* qui vit le jour à Rome en 1661, par les soins et après la mort de Lucas Holste. Celui-ci s'est servi d'une copie exécutée sur le ms. de Cologne *(K)* quelque vingt ans plus tôt. En outre, il a mis à profit l'édition de la *Concordia* due à II. Ménard et les notes de celui-ci. C'est donc un texte composite qu'édite Holste, conforme en général au *Codex (AK),* mais portant des traces de la *Concordia* et même de *P.* Rééditée à Paris en 1663, puis à Augsbourg en 1759 avec des observations nouvelles par Dom Marianus Brockie, l'édition de Holste a passé sous cette dernière forme dans la Patrologie de Migne, t. 88, 943-1012.

D'une édition à l'autre, il est curieux de noter l'évolution du jugement des éditeurs sur notre règle. Certes, Ménard tout le premier ne doutait pas que le Maître n'eût copié S. Benoît. Cependant il admirait dans la *BM* « beaucoup de simplicité, de ferveur et de zèle pour l'observance régulière ». Au contraire, Brockie ne cache pas son dédain pour cette œuvre, qu'il juge non seulement barbare de style, mais empreinte de puérilité. Ce jugement défavorable semble s'être répandu sous l'influence de Mabillon, qui se montrait déjà réservé dans ses *Annales*[1]. Il explique pour une part la levée de boucliers qui accueillit la thèse nouvelle de l'antériorité du Maître par rapport à S. Benoît.

Quand celle-ci eut fait naître les premières controverses sur les rapports des deux règles[2], il devint évident qu'on

1. *Annales Ordinis S. Benedicit,* t. I, Lucques 1739, p. 578.

2. Sur l'histoire de celle controverse, voir G. Pbnco, ‹ Origine e sviluppi délia questione della ΛΛi », dons *Stadia Anse.lmiana* 38, Rome 1956, p. 283-306; ‹lu même, S. *Benedicti Régula,* Florence 1958, p. xix-xxxi. Rappelons seulement que le signal en fut donné par M. Alamo, « La règle de S. Benoit éclairée par sa source, J» Règle du Maître», dans *RUE* 34 (1938), p. 739-755, qui fit état le premier de la thèse nouvelle conçue par Dom A. Genostout.

ne pouvait se contenter d'étudier la /1M d'après Holste. Il fallait un texte plus authentique. C'est ce que procurèrent Dom II. Vandcrhoven et F. Masai en publiant l'édition diplomatique des deux manuscrits de Paris, *P* et *E* (Bruxelles-Paris 1953). En donnant sous le texte de P, en apparat, les variantes de *A* et de *E,* cette édition mettait déjà à la disposition des chercheurs presque tout le matériel paléographique existant. Il ne resterait plus qu'à mettre en œuvre ces matériaux pour établir, si possible, un texte critique1.

1. Une édition critique est en préparation pour le *Corpus Christianorum* de Steenbrugge {J. Froger) et une autre pour le *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* de Vienne (T. Payr). Voir les articles cités plus haut, p. 14Ô, n. 3 et p. 12ô, n. 2.

Ch a pit r e ii

ASPECTS DE L'ŒUVRE

1. Titres et divisions

Incipit et Explicit

Un des faits qui ont donné à penser que la *IIM* était un agrégat de morceaux hétérogènes, est le nombre élevé *d'incipil* et *d'Explicit* qu'elle renferme. En effet, outre *VExplicit regula sanctorum Palrum* par quoi elle sc termine, on trouve des *Incipit* et des *Explicit* au début et à la fin des morceaux suivants: *Capitula,* Prologue, *Thema, Regula quadragesimalis* ou *quadragesimae* (ch. 51-53). De plus un *Incipit* se lit en tête du ch. 1, sans *Explicit* correspondant, et les dernières lignes du ch. 10 présentent successivement un *Explicit* et un *Incipit.* Il est possible que Γ*Incipit de. . . aclus el vila monachorum in coenobiis* (1, T) trouve un écho dans *VExplicit aclus militiae cordis* qui termine le ch. 10, comme le suggère le mot *aclus* répété ici et là. En revanche, *VIncipit ordo monasterii* (11, T) ne rencontre aucun *Explicit* correspondant dans le reste de la règle.

Cette abondance *d'incipil* et d'*Explicit* se retrouve dans la petite *Regula IV Palrum* qui précède la *RM* dans le manuscrit *P.* Les discours des quatre Pères sont ponctués de ces rubriques, soit en tout trois *Explicit* et trois *Incipit,* qui doublent curieusement la formule *Macharius dixil* ouvrant chaque discours. Or une outre recension de la *Regula IV Palrum,* plus ancienne semble-t-il, n'a pas ces *Incipit* et ces *Explicit* en plein milieu du texte[1]. On peut

1. PL 103, 135-11*2.

donc se demander s'il n'existe pas une relation entre les deux séries de faits, un même rédacteur ayant peut-être réuni les deux règles et imposé à l'une et à l'autre cet appareil de rubriques analogues[1].

Les *Incipit* des chapitres 1 et 51, qui sont pratiquement incorporés aux titres de ces chapitres, ne figurent pourtant pas dans les *Capitula,* pas plus qu'aucune autre mention de ce genre. Rien ne permet cependant de mettre en doute l'authenticité de ces mentions, à l'exception de *VExplicit Thema.*

Chapitres et titres

Le vocabulaire du Maître est au rebours du nôtre. *Titulus* est le terme dont il use pour désigner un chapitre, tandis que *capitulum* lui sert *h* parler des titres[2]. En ce sens de « chapitre », *titulus* figure cinq fois au cours de la règle, dans des renvois en arrière (73, 5 et 80, 4), des annonces de ce qui va suivre (23, 37 ; 79. 27), ou pour désigner le chapitre en cours (53, 13). Le mot *pagina* est moins précis. On le trouve trois fois avec le même sens que le français « page ».

Pour étudier les titres des chapitres, on dispose à la fois des titres inscrits dans le texte et de la table des *Capitula.* Ces derniers sont parfois plus courts que les titres du texte (ch. 1. 3, 5, 15, 64), parfois plus longs (ch. 40, 51, 52, 62, 78), mais en général de même longueur et de meme teneur, à de minimes variantes près. Ces variantes sont elles-mêmes souvent d'excellente qualité, si bien qu'on ne serait pas surpris que l'auteur lui-même ait rédigé cette table[3]. La seule difficulté sérieuse que

1. Voir p. 1-15-116. On notera que le ms. *E* n'a pas *VExplicit* à la fin du ch. 10, pas plus que *VExpl. Thema* et *VIncipit de generibus* (1, T). Il est donc possible que ce ms. remonte à un modèle où ces *inc.* et *Expi.* faisaient défaut. Quant au ms. *Aï* il les a tous sauf *VExpl. Thema regulae.*

2. Ce mot ne se rencontre d'ailleurs que dans *VIncipi!* et ΓΕχρ/icif des *Capitula.*

3. Voir pour le sens les ajoutés de Cap 51 et 52, et pour la langue *reconsignandum* (Cap 61} et *resuscipi* (Cap 64).

présentent les *Capitula* est l'interversion des chapitres 37-38 et 42-43, qui relève manifestement d'un parti pris.

Quant à la forme qu'ils revêtent, on peut distinguer trois types de titres : un premier type, purement nominal *(De generibus),* se retrouve quarante et une fois : un second, utilisant le verbe à l'infinitif, est représenté par sept cas[1] ; le troisième, rédigé sous forme interrogative, se rencontre quarante-sept fois, avec de multiples variations[2]. Au total, on le voit, la forme interrogative, seule compatible en principe avec la fiction de *VInlerrogalio,* n'est observée que dans un titre sur deux (47 sur 95).

La plupart du temps, le titre est indépendant de ce qui le suit, n'étant pas supposé par les premiers mots du chapitre qu'il introduit. Cependant, à deux reprises au moins (4, 1 et 62, 1), la phrase qui suit répond à l'interrogation du titre ou suppose celle-ci connue[3]. A côté de ces cas privilégiés, où le titre fait corps avec le développement suivant, il existe en beaucoup plus grand nombre des Litres qu'on peut appeler secondaires ou factices. Ceux-ci interrompent artificiellement un développement continu, en séparant la fin d'un chapitre de sa suite normale au début du chapitre suivant. La charnière entre les deux

1. Type *Neminem debere:* ch. 30, 54, 68, 74, 78, 82, 90. Nous rangeons ici 82, T, où l'inflnitif est remplacé par l'indicatif *(Non debent),* car Cap 82 porte : *Non debere.*

2. Le verbe est tantôt an subjonctif *(Qualis debeat:* 22 fois, ou *si debeat:* 3 fois), tantôt à l'indicatif *(Quac est:* 21 fois, ou *si debet:* 1 fois). Ces chiffres sont établis d'après les *Capitula.* Les titres du texte mettent à l'indicatif trois subjonctifs (ch. 19, 20 et 62), tandis que Cap 63, Λ l'indicatif, semble èlrc au subjonctif dans 63, T. — De plus, â côté d'adjectifs interrogatifs *(Qualis, Quae),* on trouve les formules interrogatives *Quomodo. Quo ordine, De quoi, Quotiens.* Parfois le titre est complexe, commençant par *De* 4- abl. et continuant par une interrogation (Type *De oboedientia qualis debeat esse:* 6 fois).

3. Cependant une autre interprétation est possible dans le cas de 4, T. Voir 4, 1 et la note. On devrait alors ranger 4, T parmi les titres factices.

morceaux ainsi disjoints se trouve tantôt en fin de chapitre[1], tantôt au début[2]. Particulièrement nets sont les huit cas où une conjonction de coordination est restée au début du chapitre comme un témoin de l'unité brisée. G'est ainsi que l'on trouve *nam* dans 21, 1, *namque* dans 26, I et 35, 1, *uero* dans la première ligne des ch. 6, 71, 77 et 79, *ideoque* dans 93, 1. Dans ces cas, tout se passe comme si une rédaction d'un seul tenant avait été fragmentée après coup en plusieurs chapitres par l'insertion d'un titre. Il existe même dans 81, 25 une sorte de titre avorté ou de sous-titre, qui est resté inséré dans le texte sans que l'on se soit résolu finalement à en faire un titre distinct : *De caldariis uero*[3].

Interrogations et réponses

Nos manuscrits sont loin d'être d'accord entre eux et conséquents avec eux-mêmes en ce qui concerne les rubriques d'interrogation et de réponse. Ils varient d'abord à chaque instant quant à la forme donnée aux abréviations de ces formules. Plus rares, mais aussi plus graves, sont les variations concernant la teneur même de la formule. Le ms. *P* indique à cinq reprises *discipulorum* en toutes lettres (ch. 20, 27, 33, 38 et 52), et deux autres fois l'abréviation employée ne laisse aucun doute sur cette leçon (ch. 94 et 95). On serait donc en droit de développer partout de cette façon les abréviations, en lisant uniformément le génitif pluriel, si une fois en passant le titre ne portait *discipuli* en toutes lettres (ch. 48). Inversement le ms. *A* porte quarante-deux fois *discipuli* ou une abréviation

1. Ainsi de 2, 51-52 (annonçant les ch. 3, 4 et 6) ; 12, 7 ; 13, 75 · 18, 12.

2. Ainsi de 12, 1 et 88, 1. Cf. aussi 32, 1, moins net (32, T peut faire allusion à 31, T ou à 31, 12).

3. Ici cependant le titre parait être un résidu de brouillon plutôt qu'un ajouté postérieur. D'ailleurs la conjonction *uero* indique moins un titre qu'un début de phrase. — Autre cas de sous-titre dans 8, 27 : *Cogitatio.*

du singulier, niais on lit deux fois *discipulorum* (ch. 30 et 94), et la seconde fois il s'agit justement d'un des très rares litres où le génitif pluriel est clairement indiqué dans *P*. En somme, sauf un ou deux cas isolés dans chaque manuscrit, *P* tient pour le pluriel et *A* pour le singulier. Il va sans dire que nous donnerons la préférence au pluriel, non sans garder le singulier au ch. 48, puisque les deux manuscrits s'accordent pour une fois à l'attester.

Quant à la *responsio,* c'est par erreur que *K* et les éditeurs ont écrit *respondet.* En fait, *A ne* connaît pas cette forme au présent, tandis qu'il écrit à sept reprises *respondit* en toutes lettres (ch. 4, 7, 11, 13, 14, 29, 36). De son côté, *P* porte une fois *respondit* (ch. 13).

Un problème plus embarrassant est celui que posent les nombreuses omissions de ces formules dans l'un et l'autre manuscrit. *L.'interrogatio* est omise 48 fois dans *P* et 22 fois dans *A,* tandis que la *responsio* fait defaut respectivement 36 et 15 fois. Ces lacunes sont très inégalement réparties sur l'ensemble de la règle. Si l'on prend pour point de repère le passage d'un copiste à l'autre au milieu du ms. *P* (ch. 53), le nombre des omissions est de 15 pour les interrogations et de 3 pour les réponses dans la première partie (ch. 1-53), tandis qu'il s'élève à 33 interrogations et autant de réponses dans la seconde (ch. 54-95). Dans .4, la disproportion entre les deux parties est encore plus accusée, les chiffres étant 4 et l dans la première partie, 17 et 15 dans la seconde.

Quelle peut être la signification de ces lacunes? Les constatations précédentes nous obligent à écarter d'emblée une première explication qui se présente à l'esprit, quand on considère le seul manuscrit *P.* Celui-ci, nous l'avons dit, a beaucoup plus d'omissions dans sa seconde partie que dans la première : dès lors, ne serait-ce pas au copiste de la seconde partie qu'incomberait la responsabilité de cette fréquence plus élevée? Puisque le manuscrit *A,* de son côté, présente un phénomène analogue, tout en ne

dépendant pas de *P,* cette hypothèse doit être abandonnée.

Ici, il faut prendre acte d'un autre fait important. Les deux manuscrits, quand on dresse le tableau comparé de leurs omissions respectives, s'avèrent d'accord jusque dans le détail. Très souvent, ils omettent *ensemble* l'*Interrogatio* ou la *Responsio.* Dans un bon nombre de cas, *P* est seul à omettre, comme le faisaient prévoir les chiffres globaux que nous avons donnés plus haut. .*Jamais,* en revanche, *A n'omet* sans que *P* se joigne à lui. Il existe donc un fonds d'omissions commun aux deux manuscrits, auquel s'ajoute la série propre à *P,* mais *il n'existe pas de série propre à* X. Ceci permet d'affirmer que l'archétype des deux manuscrits contenait le fonds d'omissions commun aux deux manuscrits. Quant à la série propre à P, elle pourrait avoir pris naissance entre l'archétype et *P* par un processus de déperdition, mais on ne peut écarter *a priori* l'hypothèse inverse : cette série d'omissions aurait déjà existé dans l'archétype, et c'est entre celui-ci et *A* qu'elle aurait disparu par un processus de restitution.

Un autre facteur dont il faut tenir compte est la forme du titre de chaque chapitre, interrogative ou non. Il est à prévoir, en effet, que l'absence de la forme interrogative favorisera l'omission de *VInterrogatio* et de la *Responsio,* celles-ci n'ayant de sens que quand le titre se présente comme une question.

Dans le tableau qui suit, le lecteur trouvera dans la première colonne le numéro du chapitre, dans la seconde la forme du titre : interrogative (?) ou non interrogative (-}-), dans la troisième et la quatrième un signe indiquant la présence de *Vinterrogatio* et de la *Responsio :* un point si elle n'est présente que dans *A* (ou dans *K),* deux si elle est présente dans *A* et *P.*

Ch.	*T.*	*Inl.*	*Resp.*	*Ch.*	*T.*	*hit.*	*Resp.*
1	+			35	4-		
2	?			36	4-		
3	?			37			
4	?			38	4-		
5	?			39	?		
6	?			40	?		
7	9			41	?		
8	?			42	?		
9	?			43	?		
10	?			44	?		
11	+			45	?		
12	+			46	4-		
13'	?			47	4-		
14	9			48	4-		
15	+			49			
16	9			50	4-		
17	+			51	4-		
18	+			52	4-		
19	?			53	4-		
20	?			54	4-		
21	?			55	9		
22	9			56	9		
23	?			57	9		
24	+			58	?		
25	+			59	?		
26	+			60	4-		
27	+			61	?		
28	+			62	?		
29	4-			63	?		
30	-·-			64	?		
31	4-			65	?		
32	9			66	4-		
33	4-			67	4*		
34	+			68	4-		

Ch.	*T.*	*Int.*	*Rcsp.*	*Ch.*	*T.*	*Int.*	*Resp.*
69	+			83	9	〃	〃
70	+			84	9		
71	?	•	·	85	9		〃
72	+			86	4-		
73	+			87	?	〃	〃
74	4-			88	9		
75	+			89	9	•	·
76	?	•	·	90	4-	•	·
77	—			91	9	〃	-
78	+			92	4-	〃〃	〃
79	4-		•	93	4-	〃	〃〃
80	9	•	·	94	?	•·	·
81	t			95	4-	•·	··
82	|	•	·				

Ce tableau doit être complété par les données suivantes, que fournissent les autres témoins de *RM*. Le ms. *E* n'a jamais *VInterrogatio,* mais il indique onze fois la *Responsio :* ch. 1, 5, 7, 10, 12, 13, 30, 54, 55, 73, 74. S'il l'omet dans le cas des ch. 16 et 17, il est possible que cette omission soit due à des circonstances particulières : au ch. 16, une fois le titre écrit, le compilateur a inséré un morceau tiré de la *Règle des Quatre Pères,* pour ne reprendre le texte de *RM* 16 qu'au fol. 20v, ligne 6, omettant ainsi tout le début du chapitre ; au ch. 17, le Litre fait défaut, le texte du Maître faisant suite immédiatement ά un groupe de questions de Basile. Ainsi donc, notre manuscrit semble attester la *Responsio* chaque fois qu'il insère un titre de *RM* dans des conditions normales. Malheureusement l'abréviation *Rsp,* dont il se contente d'ordinaire, se retrouve en tête de *tous* les extraits insérés, qu'ils soient tirés de *RM,* de Basile, ou de tout autre auteur, même quand le texte reproduit ne comporte nullement, de soi, cette mention. Il s'agit donc d'un parti pris du compilateur et l'on ne saurait lirer argument de ces *Rsp* pour suppléer

la mention manquante dans *P* et *A* (ch. 1, 54, 73, 74). Deux cas cependant méritent une attention spéciale : aux ch. 5 el 7, le compilateur écrit *Bsp Dns.* Il y a là sans doute une attestation valable de la formule caractéristique du Maître. On notera qu'il s'agit de deux chapitres pour lesquels nous possédons le témoignage concordant de *P* et de *A*.

Les mss de Saint-Gall et de Würzburg n'ont ni *Inl.* ni *Besp.* aux chapitres 47 et 48, qui sont pourtant tous deux munis de ces mentions dans *P* et *A*. Quant à la *Concordia,* elle ne note le titre des chapitres de *BAI* que pour les ch. 1, 4-7 et 9. Dans ces six cas, elle suit *P* et *A*.

Revenons maintenant à notre tableau comparatif de *P* et de zi, et cherchons à expliquer les lacunes que l'on constate dans ces manuscrits.

Pour la première partie (ch. 1-53), où les lacunes sont rares, on peut relever quelques causes probables. Le ch. 1 a un titre non interrogatif, d'ailleurs précédé d'un *Incipit.* 11 est possible que l'insertion de cette mention, qui manque dans *E,* ait amené la disparition de *YInl.-Besp.* Les mêmes causes (titre positif et *Incip.)* ont pu jouer dans le cas du ch. 11, où d'ailleurs la *Besp.* a subsisté. Dans le cas du ch. 9, on ne peut s'empêcher de remarquer que le titre parle justement de « faire des interrogations » ; cette circonstance n'est peut-être pas sans rapport avec la chute de *VInterrogatio.* Le titre du ch. 14 est de ceux que nous avons reconnus « factices[1] ». Celui du ch. 18 est non interrogatif[2].

Quant aux omissions propres à *P* dans cette partie, il est à remarquer que ce sont toutes des *Int.,* sauf dans les ch. 35 et 46. Or *Vint.,* dans ce manuscrit, prend place

1. Cf. *huius poenitentiae modum* à la lin du ch. 13. Cependant le ch. 12 est annoncé de façon similaire à la fin do 11, ce qui ne l'empêche pas d'avoir *VInterrogatio.*

2. Cependant il en est de même de 17, T, qui présente Γ*Interrogatio.*

avant le numéro du chapitre, au bout de la dernière ligne du chapitre précédent[1]. Il suffit donc que cette ligne soit entièrement occupée par les derniers mots du texte, pour que le copiste ne trouve plus de place où loger *VInterrogatio.* De fait, dans tous les cas où *Vint,* est omise par *P* seul dans cette partie, on constate que la dernière ligne du chapitre précédent est entièrement remplie par le texte. Il est vraisemblable que ce fait explique les omissions particulières à *P,* d'autant que ce manuscrit abrège plus ou moins la formule suivant la place dont il dispose au bout de la ligne, montrant par là qu'il est prêt, au besoin, à la sacrifier entièrement si l'espace fait défaut[2].

La même explication vaut pour la *Resp.* du ch. 4G. Quant au ch. 35. qui n'a dans *P* ni *Int.* ni *Resp.,* l'explication par manque de place n'est valable que pour *l'Ini.,* tandis qu'un espace suffisant subsiste au bout du titre pour la *Resp.*[3] ; celle-ci pourrait donc avoir été omise déjà par le modèle de *P.* Il est difficile de ne pas mettre cette lacune en rapport avec le fait que 35, T est un titre « factice »[4]. Mais il s'agit peut-être d'un simple oubli du copiste, comme tendrait à le faire croire la « main antique » qui a rajouté la mention en onciales plus petites[5].

La deuxième partie (ch. 54-95) nous met en présence d'un fait nouveau : une longue série de chapitres pour

1. La seule exception est 4, T, où l'/nf. se trouve après lo numéro, au début de la ligne et en rubrique. — De son côté, la *Resp.* se trouve au début de la ligne dans 5, T et 13, T.

2. Il en est de même pour la *Resp.* Voir par exemple 7, T, où *mag.* fait défaut.

3. Dans l'édition diplomatique, l'apparat de *P* indique que *l'inl.* et la *Resp.* ont été ajoutés *dans la marge.* Cela n'est vrai, en fait, que de *Vint.*

4. Cf. *namque* dans 35, 1. Cependant les ch. 6, 21, 26, qui ont aussi une conjonction initiale et donc un titre › factice », n'en sont pas moins pourvus d'/nf. et de *Resp.*

5. La même main a ajouté en marge *Vint.* des ch. 35 et 45.

lesquels *Vint.* et la *Resp.* font défaut dans *A* comme dans *P*[12] Cette série est presque continue du ch. 67 au ch. 88 ; seuls l'interrompent quelques cas isolés où A maintient *Inl.* et *Resp.*-, ainsi que la *Resp.* du ch. 79, attestée par les deux manuscrits[3]. Les interruptions propres à *A* semblent être plusieurs fois corrélatives à la forme interrogative du titre : comment expliquer autrement que A maintienne *Inl.* et *Resp.* aux ch. 71, 76 et 80, alors que ces Litres sont justement les seuls qui fassent exception, par leur forme interrogative, à la série non interrogative qui va du ch. 67 au ch. 82? A partir du ch. 82, la relation entre les deux faits ne présente pas la même régularité. Si elle existe bien pour les cas que nous venons de signaler, il reste à l'interpréter correctement. On pourrait sans doute admettre que *A* supplée les mentions manquantes quand la forme interrogative du titre l'y invite. Mais il se peut aussi que le subarchétype de *PA* ait renfermé les mentions que nous lisons seulement dans *A*. La situation, dans ce subarchétype, aurait résulté du parti pris d'un scribe de ne conserver *Inl.* et *Resp.* que dans les cas où la forme interrogative du titre justifiait ces mentions. Telle est du moins l'explication la plus obvie pour les ch. 67-82. Ailleurs la déperdition a pu être provoquée par des considérations de place analogues à celles que nous avons vu jouer dans la première partie de *P*.

Quant à la série d'omissions propres à *P* dans cette seconde partie[1], elle s'étend immédiatement avant et après la série d'omissions communes aux deux manuscrits et forme une suite continue avec celle-ci. La forme du titre ne paraît pas avoir influé sur ces omissions de *P*. Chose

1. Ch. 67-70; 72-75; 77-78 ; 81 ; 84 ; 86 ; 88.

2. Ch. 71, 76, 80, 82, 83, 87. Au ch. 71, la *Resp.* est ajoutée par le correcteur, comme déjà au ch. 61. Le ch. 85 a seulement la *Resp.*

3. Et il s'agit justement d'un titre non interrogatif cl « factice » l

i. Ch. 59-65; 82-83; 89-91.

nouvelle par rapport à la première partie, on ne peut non plus en rendre compte, dans bien des cas, par le manque de place, car nombre de lignes sont inachevées[1]2 On a plutôt l'impression d'omissions systématiques, dont la raison échappe. Il faut en tout cas relever le cas du ch. 66, où une *Int.* se présente, attestée de son côté par *A,* fait unique dans la longue série des ch. 59-91. Or ce chapitre est le premier d'un groupe qui a certainement été inséré après coup entre les ch. 65 et 71[3]. Le fait vaut d'être noté, encore qu'il soit difficile d'en tirer une conclusion ferme. Tout au plus peut-on se demander si l'absence d'*Inl.* et de *Rcsp.* dans les ch. 67-70 n'est pas en relation avec leur insertion postérieure entre 65 et 71.

Au total, on le voit, les lacunes de *P* et de *A* paraissent corrélatives à un ensemble de circonstances variées : manque de place au bout des lignes, forme non interrogative des titres, insertion *d'Incipil* et *d'Explicit*[3], ou de chapitres additionnels[4], ou encore de Litres factices. Tout cela a dû jouer à divers moments de la tradition du texte, sans qu'il soit possible de désigner ceux-ci avec précision. Si l'on suppose que le manuscrit original portait partout *Int.* et *Resp.* et qu'un processus de déperdition, plus avancé dans *P* que dans *A,* explique toutes les omissions de ces

1. Tel est en particulier le cas des ch. 60, 61, 68, 70, 74, 76, 88, 90 pour *Vint. ;* des ch. 62, 64, 69, 75, 76, 85, 86, 88, 89, 91 pour la Λ«ρ.

2. Cf. *liera* dans 71, 1, qui relie cc chapitre au ch. 65. Le ch. 71, Λ son tour, possède *Inl.* cl *Resp.,* au moins dans *Λ.*

3. Aux cas des ch. I et 11, déjà signalés, il faut sans doute joindre celui du ch. 54, où *VExpl. Regula quadragesimae* a peut-être chassé *Vint.* cl par suite la *Resp.*

4. Dans le cas du ch. 54, étudié à la note précédente, l'insertion des ch. 51-53 pourrait avoir produit le résultat que nous avons attribué à l'insertion de *VExpl.* — Dans le cas des ch. 67-70, ce seraient ces chapitres additionnels eux-mêmes qui, peut-être en raison de leur titre non interrogatif, n'auraient pas reçu *d'Int.* ni de *Resp.*

manuscrits, on se croira fondé à suppléer partout les mentions manquantes, comme l'a fait L. Holste1. On ne peut se dissimuler cependant qu'une autre hypothèse reste vraisemblable : l'auteur, pour des raisons qui nous échappent en partie, n'aurait pas inscrit partout les formules d'interrogation et de réponse2 ; il y aurait donc un fonds d'omissions qui remonteraient à la rédaction elle-même. Discerner ces lacunes primitives de celles dont la responsabilité appartient aux copistes est une tâche hasardeuse, impossible même. On ne peut davantage décider si c'est *P* ou *A* qui s'écarte de l'état primitif, lorsque ces rnss divergent. Est-ce *P* qui aggrave la situation en multipliant les omissions, ou *A* qui cherche à l'améliorer en rétablissant des mentions manquantes? Rien ne permet d'exclure *a priori* l'une ou l'autre de ces hypothèses.

Si ce problème est théoriquement insoluble3, il est en revanche un fait patent qu'il importe de souligner pour finir : la parenté que *YInterrogatio-Responsio* établit entre la *RM* et la *Régula Basilii.* Celle-ci, on le sait, se présente déjà sous la forme de questions et de réponses4. Il est

1. L. Hosi.tr les omet, cependant dans le seul cas du ch. 1. On notera d'ailleurs qu'il a peut-être trouvé ces mentions suppléées dans la copie de *K* dont il s'est servi. En effet, *K* lui-même en comporte déjà un plus grand nombre que *A* (voir par exemplo les ch. 14, 67, 79).

2. Ceci est surtout plausible pour les cas d'omissions communes à *P* et à *A,* et à un moindre degré pour ceux où *P* seul omet à la fois *Vint,* et la *Resp.* Le fait se produit principalement dans la longue section des ch. 67-86 *(PA)* et 59-91 *(P* seul). On notera que cette partie de la régie sc présente en même temps comme une collection d'appendices greffés les uns sur les autres, ainsi que nous le montrerons plus loin. N'y a-t-il pas corrélation entre les deux phénomènes ?

3. Nous indiquons plus bas *(Régla de présentation)* la solution pratique que nous avons adoptée. — Je tiens à remercier ici D. Vanderhoven pour les utiles suggestions par lesquelles il m'a aidé à me diriger dans cette question délicate.

4. Voir *PL* 103, col. 488-554. Dans celte présentation, qui est

vraisemblable que le Maître s'est inspiré de ce modèle en donnant le même tour à sa propre œuvre. Cependant plusieurs traits distinguent sa présentation de celle de Basile. D'abord il écrit *discipulorum* et non *fralrum*[1]. Corrélativement, il ajoute dans la *Responsio* la mention du *magister* qu'il est lui-même. Surtout il y introduit le Seigneur, qui est censé rendre une sorte d'oracle par la bouche du Maître*. Enfin, alors que chez Basile le titre introduit par *YInterrogatio* se présente toujours comme une question ou une supplique, la *RM* manque fréquemment à cette convention en donnant au titre un tour non interrogatif. Ce fait va souvent de pair, on l'a vu, avec l'omission de *Vint.* et la *Resp.,* alors que chez Basile ces mentions ne font jamais défaut[3]. Il s'expliquerait assez bien si l'on supposait que l'auteur n'a pas d'abord songé à présenter

cello do Benoit d'Aniane et de son éditeur, L. Holsto, on lit : *Prima interrogatio fralrum... Responsio* la première fois ; ensuite *Interrogatio 11, 111* etc... *Responsio.* L'édition princeps (Venise 1500) porto seulement *Interrogatio* la première fois, comme les suivantes. Scion J. GnmOMONT. « Rufin annonce : *Interrogatio (fralrum)* et *Responsio,* comme l'ensemble des manuscrits grecs · *(Histoire du texte des Asciliques de S. Basile,* Louvain 1953, p. 240). Si l'on pouvait tenir pour assuré que *fratrum* se lisait dans la *Régula Basilii* connue du Maître, ce pluriel appuierait, dans la *RM,* la leçon de *P (discipulorum)* contre celle de *A (discipuli).* Au reste, les titres de Basile posent toujours la question au pluriel.

1. Cette variante correspond assez bien Λ la différence des situations. Comme l'a montré D. Grihomont, Basile, surtout à l'époque où naît le *Petit Asceticon,* est Je conseiller des fraternités plus que leur supérieur.

2. Colto fiction est parfaitement en harmonie avec des affirmations expresses et répétées de la règle. Voir Pr 2. 5. 16; 10, 125; 13, 65; 22, 12. Aussi y a-t-il tout lieu do croire qu'elle remonte à l'auteur lui-mèmo.

3. On relève seulement des divergences entre les éditions quant Λ la division des questions. L'édiLion princeps n'en compte que 95 (munies d'ailleurs do litres supplémentaires qui sont inauthentiques, cf. Griuomont, *op. cit.,* p. 106), tandis que Holsto en donne 203.

sa règle sous forme de questions, mais a introduit cette présentation alors que ses titres étaient déjà rédigés, en partie au moins[1].

2. Plan et composition

L'un des caractères les plus frappants de la *RM,* quand on la compare avec ses semblables, est l'ordre qui y règne et l'effort méthodique d'organisation qu'on perçoit dans l'agencement de ses parties.

AnaIy8C

Le *Prologue* présente la règle comme]a parole de Dieu et le code de la voie étroite. Puis le *Thema* présente le monastère comme l'école du service de Dieu, en partant de la condition de l'homme pécheur et du baptême, à travers un long commentaire du Pater (Thp) et des Psaumes 33 et 14 (Ths). Le chapitre 1 fournit une dernière introduction en présentant les cénobites qui vivent au monastère, sous une règle et un abbé, par contraste avec les autres espèces de moines ; cette fois, c'est l'abbé, maître de l'école monastique, a docteur » accrédité par Dieu, qui est proposé à la foi des disciples.

Aussitôt l'abbé présenté, on lui trace un directoire de sa fonction (ch. 2), avec un appendice sur l'aspect administratif de celle-ci, pour lequel il doit s'entourer du conseil des frères. Grand ouvrier de l'art spirituel qui s'exerce au monastère, il reçoit son programme de travail : œuvres

1. Rien ne permet pourtant de mettre en doute l'authenticité des *Inl.-Resp.* Nous avons déjà dit quo le tour oraculaire de ces formules correspond exactement à une tendance prononcée de l'auteur. De plus, il aime animer son style par des interrogations : *quid? quomodo? quart?* Parfois môme la répétition do celles-ci engendre une sorte de petit dialogue à l'intérieur du chapitre (Cf. 2, 19). On trouvera au ch. 61 un dialogue entre le frère et l'abbé, qui sert de canevas à l'exposé, et dans 8, 23-24 une autre leçon inculquée sous forme dialoguée. Avec de telles habitudes, l'auteur était prédisposé à présenter ses titres sous forme de questions et de réponses.

à faire exécuter, vertus servant d'outils, vices à éliminer, enfin l'atelier où s'accomplit l'ouvrage (ch. 3-6). Après ces rapides énumérations, trois amples traités vont exposer en détail comment les disciples doivent pratiquer les vertus majeures de leur ascèse : obéissance (ch. 7), silence (ch. 8-9), humilité (ch. 10). Ce dernier traité récapitule les deux premiers et synthétise toute la doctrine dans une « échelle » qui conduit de la crainte de Dieu à la charité parfaite et enfin au bonheur éternel.

On atteint ainsi le terme de la première partie de la règle, celle qui traite des « actes de justice », nous dirions : de la vie spirituelle. Avec le ch. 11 s'ouvre la seconde partie ou *ordo rnonaslerii,* qui réglemente la vie quotidienne et l'organisation du monastère. En tête de cette seconde partie, l'auteur a placé les prévôts, exactement comme il avait placé l'abbé en tète de la première partie. Comme l'abbé, les prévôts sont d'abord présentés aux frères, puis reçoivent des instructions pour l'exercice de leur charge : répétiteurs et surveillants, à raison de deux prévôts pour dix frères, ils prolongent l'action éducative de l'abbé et veilleront à l'observation des règles de silence et de tenue tracées dans la première partie. Ce directoire des prévôts se termine, comme celui de l'abbé, par un appendice pratique, sur le dortoir (ch. 11).

Les ch. 12-14 traitent ensuite des sanctions disciplinaires dont on frappe ceux qui ne se montrent pas dociles à leurs prévôts. Ceux-ci continuent à jouer leur rôle d'intermédiaires entre les frères et l'abbé, soit en dénonçant le coupable, soit en prenant part à la cérémonie de réconciliation, après l'excommunication et la pénitence. Ce sont eux aussi qui portent à l'abbé les aveux des frères tentés, qu'on s'efforcera de guérir par des avis appropriés et par la prière commune (ch. 15).

Avec le chapitre 16, on passe dans le domaine des choses matérielles. C'est d'abord le directoire du cellérier, puis celui du gardien des outils (ch. 17). Après ces deux officiers

permanents viennent les semainiers de la cuisine, dont on décrit successivement le roulement (ch. 18), l'entrée en fonction et le service (ch. 19), la commémoraison dans les prières de l'office (ch. 20), la communion (ch. 21), et enfin, après une parenthèse sur la communion de la communauté (ch. 22), le service au réfectoire pendant le repas (ch. 23). Un autre semainier intervient ici : le lecteur du réfectoire (ch. 24), après quoi l'on indique la cérémonie de clôture par laquelle s'achève le service hebdomadaire des cuisiniers (ch. 25). Trois chapitres sur la ration alimentaire, la boisson et l'horaire des repas terminent cette section (ch. 26-28).

Après l'alimentation, le sommeil. On traite de la sieste et du dortoir (ch. 29), du coucher et du silence après complies (ch. 30). Une nouvelle paire de semainiers est désignée pour assurer le réveil, dont on décrit le cérémonial (ch. 31-32). Mais si la communauté se réveille ainsi en pleine nuit, c'est pour célébrer aussitôt l'office nocturne. Aussi passe-t-on très naturellement de la question du sommeil à celle de l'office divin, qui occupera les chapitres 33-49.

Celte section sur la prière est partagée en deux parties, l'une qui règle l'horaire et l'ordonnance des différentes heures, de nuit d'abord cl de jour ensuite (ch. 33-38), l'autre qui reprend cette ordonnance en spécifiant quand on doit dire les psaumes avec alleluia et sans alleluia (ch. 39-45). La section s'achève par un règlement sur l'ordre dans lequel se succèdent ceux qui récitent les psaumes et les leçons (ch. 46), et par des recommandations sur l'attitude à observer dans la psalmodie et dans l'oraison (ch. 47-48). Enfin l'on signale le cas particulier des vigiles du dimanche (ch. 49).

Ayant ainsi réglé la célébration de l'office divin, l'auteur se préoccupe des intervalles qui séparent les heures de la prière. Ce temps, dans la journée, doit être rempli par le travail manuel et la lecture, suivant un horaire qui varie selon la saison (ch. 50). En carême, les intervalles entre

les heures de l'office reçoivent en outre des a oraisons sans psaumes » à effectuer par tous. Cette prescription introduit la « Règle du carême », dont les trois chapitres étudient successivement les « oraisons sans psaumes » à faire de jour et de nuit, et les restrictions alimentaires de ce temps de pénitence (ch. 51-53). Cette parenthèse fermée, Ton revient au travail et à ses rapports avec l'office : rapidité avec laquelle on doit répondre au signal de la prière (ch. 54), distance qui dispense les travailleurs de se rendre à l'oratoire (ch. 55).

Parmi les tâches qu'exige la vie matérielle du monastère, il faut ranger à part les voyages et les courses hors clôture. Les frères qu'on y envoie ont besoin de directives particulières qui leur tiennent lieu des règles observées en clôture. On adapte donc à leur usage les principales observances déjà décrites, en commençant par l'office de jour (ch. 56), dont la célébration réduite rappelle ce qui vient d'être édicté pour les travailleurs, puis en réglementant la lecture (ch. 57), l'office nocturne (ch. 58), les repas (ch. 59-62). Cependant la question alimentaire débouche sur celle des rapports avec les compagnons de route. D'où un chapitre sur les adieux qu'on doit faire à ceux-ci (ch. 63). Par association d'idées on pense ici aux apostats : combien de fois devra-t-on les réadmettre en communauté, s'ils sollicitent leur pardon? (ch. 64). Une autre série d'associations d'idées fait penser à la réception des étrangers (ch. 65), aux prières pour le départ et le retour (ch. 66-67), à la sortie de l'oratoire (ch. 68), aux visites et aux rencontres hors clôture (ch. 71), aux repas des voyageurs reçus au monastère (ch. 72).

Les deux chapitres sur les malades qui s'intercalent ici (ch. 69-70), n'ont apparemment aucun rapport avec le contexte. A les examiner de plus près, on remarque cependant que le ch. 69 traite la question des malades du point de vue de leur assistance à l'office et de leur participation au travail. Ces deux préoccupations se rattachent au

traite du travail (ch. 50) et à celui de l'assistance des travailleurs à l'office (ch. 54-55). Le refus de travailler des faux malades est aussi à rapprocher des résistances de ceux qu'on envoie faire des courses à l'extérieur (ch. 57). Ce chapitre reste donc dans la mouvance des chapitres sur le travail. Quant au ch. 70. on peut y voir une note destinée à corriger la sévérité du précédent en invitant à la charité envers les malades authentiques. Le mot et l'idée de charité sont d'ailleurs à l'ordre du jour dans cette partie de la règle qui s'occupe des rapports avec les étrangers.

Comme le traité des malades, le chapitre 73 (sur les retards à l'office) se rattache à la question de la présence à l'office (ch. 55, auquel on renvoie explicitement). Traitant aussi des retards au réfectoire, il es· ivi assez logiquement de mesures prises contre ceux qu. refusent de prendre part au repas commun (ch. 74). Un tel caprice est condamné comme une manifestation de la volonté propre, ce qui évoque par contraste le seul jour de la semaine où il est loisible aux frères de faire ce qui leur plaît : le dimanche (ch. 75). La réglementation du repos dominical apporte d'ailleurs un complément indispensable à l'horaire du travail fixé au ch. 50.

A partir du ch. 76, on entre décidément dans la question des hôtes. Complétant ce que le ch. 65 avait prescrit pour la réception des frères, le ch. 76 indique comment on doit accueillir les eulogies sacerdotales, et le ch. 77 quelles marques de respect il faut accorder aux clercs invités à un repas. Vient ensuite la loi du travail obligatoire imposé aux hôtes au bout de deux jours (ch. 78), suivie d'un règlement pour l'hôtellerie et les hôteliers (ch. 79). Le premier de ces deux chapitres ressemble fort au traité des malades (ch. 69) et comme lui se rattache à la question du travail. Quant au second, il annonce le traité des vêtements et celui de l'incorporation des nouveaux frères, qui suivront bientôt.

Le chapitre 80 est un bloc erratique qu'il faut renoncer

à mettre en rapport avec les traités environnants. Nous tenterons d'expliquer sa venue à cet endroit quand nous étudierons la genèse de la règle.

De prime abord, les deux chapitres suivants (sur les vêtements et sur la propriété) n'ont rien à voir non plus avec ce qui les entoure. Cependant nous venons de noter que la question des vêtements s'est présentée à la (in du traité des hôtes (ch. 79) : le travail de ceux-ci leur donne droit à être nourris, mais non vêtus, car le vêtement est réservé aux religieux stabilisés. Le ch. 81 vient ici assez naturellement décrire cette garde-robe. D'autre part on y voit affleurer le souci de bannir toute propriété, qui va s'affirmer à loisir au ch. 82. Cette question de la propriété devait être traitée ici, car le renoncement à toute possession sera la première condition que l'on mettra à l'admission des novices.

Malgré les apparences, le législateur ne s'est donc pas égaré loin de la question des hôtes qui l'occupe dans ces pages. Elle reprend en tout cas le devant de la scène aux chapitres 83 (hospitalité offerte aux prêtres) et 84 (la table de l'abbé). Au contraire, les chapitres 85-86 semblent nous ramener une dernière fois à la législation sur le travail. Mais le petit traité de la vente des objets manufacturés (ch. 85) laisse aussi percer la préoccupation de la propriété (cf. ch. 81-82 et la prochaine section sur les novices), ainsi que la volonté de créer un climat de détachement et de désintéressement dans le travail lui-même, ce qui sera le thème du traité des fermes du monastère (ch. 86). Déjà retentit dans ces pages l'appel à tout quitter, à mépriser le monde, que l'on va faire entendre aux postulants.

Les derniers chapitres de la règle traitent en effet du renouvellement de la communauté, soit dans ses membres (ch. 87-91), soit dans sa tête (ch. 92-94). Ils forment de longs traités continus qui rappellent, pour le fond comme pour la forme, la première partie de la règle. La réception des novices et la succession abbatiale sont l'occasion de

méditer à nouveau les grands thèmes de spiritualité qui doivent être l'alpha et l'oméga de la vie cénobitique. Enfin le chapitre des portiers vient clore à la fois le monastère et la règle.

Vue d'ensemble

L'analyse précédente a mis en évidence les fils qui relient les chapitres successifs en une trame presque ininterrompue. Essayons maintenant de prendre une vue d'ensemble des principaux groupements. Remarquons d'abord que l'auteur fait défiler devant nous une procession d'officiers et rattache à chacun de ceux-ci un groupe de chapitres :

L'abbé (2).....Traité de la vie spirituelle (3-10).
Les prévôts (11).....Excommunication, pénitence (12-15).
Cetlérier, gardien, hebdomadiers (16-18)[1]... .Repas (19-28).
Veilleurs (31).....Sommeil, réveil (29-32) ; office (33-49).

Cette galerie va du plus important au moins important, du spirituel (abbé, prévôts) au temporel (officiers suivants), des charges permanentes (les quatre premières) aux emplois assurés par roulement hebdomadaire (cuisiniers, lecteur, veilleurs, auxquels s'ajouteront les hôteliers, ch. 79), bien que les titulaires permanents de la porterie n'apparaissent qu'au ch. 95, pour une raison obvie.

Un autre fil conducteur bien apparent est la description de la journée monastique. L'office des hebdomadiers de la cuisine amène à décrire d'abord le repas, précédé de la communion (22-23) ; suivent la sieste de midi et le coucher (29-30) ; de là on passe au réveil et à l'office nocturne (32-33), puis à toute la série des offices de jour et de nuit (34-49) ; le travail et la lecture viennent meubler les intervalles entre les heures du jour (50-55), les sorties hors clôture étant une des formes du travail (56-71).

Cependant, on l'a vu, il est une vingtaine de chapitres

1. Au cours de la description du repos apparaît un autre hebdomadier : le lecteur (ch. 24).

(64-86) dost l'ordonnance assez indécise accuse une sorte de va-et-vient entre plusieurs centres d'intérêt plus ou moins connexes.

La question du travail (50-55) se prolonge dans celle des sorties (56-71), mais celle-ci n'est pas achevée que l'on traite déjà de la réception des apostats et des visiteurs (64-65), tandis que le chapitre des malades (69) semble revenir à la section sur le travail... Mais un tableau fera mieux saisir ces inconséquences et celles qui suivent[1] :

1. Nous mettons entre parenthèses les chapitres qui ne se rattachent au thème do la section que par simple association d'idées.

2. On pourrait aussi bien verser (70) dans l'une des deux colonnes

On notera que le ch. 71 commence par *cutn uero,* ce qui suggère la continuation d'un développement déjà commencé et précédant immédiatement. Or la question traitée ne se rencontre pas dans le chapitre précédent, mais plus haut, dans le chapitre 57 (entrée dans les monastères) et le chapitre 63 (rencontre de frères spirituels en voyage). Il y a donc lieu de penser que les ch. 6-1-70 se sont intercalés entre 63 et 71, qui se suivaient sans doute dans la première rédaction. Ce fait et d'autres semblables, que nous signalerons plus loin, semblent indiquer que l'auteur a glissé à plusieurs reprises des chapitres isolés ou des groupes entiers entre des chapitres primitivement unis.

Mais l'impression de flottement qui en résulte ne doit pas faire perdre de vue que les questions qui s'enchevêtrent ainsi sont étroitement connexes : les sorties sont une des espèces du travail, les rencontres hors clôture donnent lieu aux mêmes cérémonies que la réception des hôtes, les hôtes sont astreints au travail et exclus de la jouissance des vêtements que portent les moines, à moins qu'ils ne demandent leur admission définitive et se transforment en postulants... Cette partie de la règle est donc moins désordonnée qu'il ne paraît. Il ne s'agit d'ailleurs que d'une minime fraction de la règle, malgré le nombre élevé des chapitres qui s'y pressent, car ceux-ci sont presque tous extrêmement courts. On dirait une série de notes rapides, insérées par couches successives suivant des associations d'idées plus ou moins précises[1]. D'autres auraient placé ces sortes d'appendices au bout de leur

suivantes, où il a sa place en raison du thème commun do la *carilas.* .Alors 69 figurerait à côté de lui entre parenthèses, comme une mise en garde préalable contre les faux malades. Ce classement aurait l'avantage de mettre en relief la séquence 55-73.

1. Cm caractère particulier est peut-être à mettre en rapport avec l'absence habituelle *d'Interrogatio* et de *Hesponsio* à partir du ch. 59 dans *P* et du ch. 67 dans *A*.

œuvre. Le Maître a préféré les accumuler dans cette zone médiane, avant d'achever la règle par d'imposants traités méthodiques qui rétablissent l'impression d'ordre donnée par l'ensemble de l'ouvrage.

3. Genèse de la rédaction

Une fois constaté l'ordre qui règne dans la ΛM telle qu'elle se présente à nous aujourd'hui dans les deux manuscrits complets, on peut se demander si cet ordre correspond aux intentions primitives du rédacteur, ou si au contraire quelques indices ne suggèrent pas un projet initial qui aurait subi au cours de la rédaction certains changements.

Le premier fait qui s'impose à l'attention est le grand nombre de renvois en arrière et d'annonces de ce qui va suivre qu'on trouve parsemés dans tout l'ouvrage. Ces indications sont-elles en accord avec la succession des chapitres que nous connaissons? Si les renvois se réfèrent effectivement à des passages antérieurs et les annonces à des passages ultérieurs, ces références seront autant de confirmations de l'ordre actuel. De fait, c'est une réponse affirmative qui doit être donnée à la question posée : toutes les références concordent avec la suite des matières présentée par les manuscrits complets.

Voyons d'abord les renvois en arrière. On en dressera facilement la liste en parcourant dans la Concordance les articles *supra, superius, supradiclus, superior, ul diximus, ul constitutum est*[1]. Il y a d'abord une trentaine de renvois à un passage précédent du même chapitre. Mais on relève aussi une quinzaine de renvois à un chapitre antérieur :

1. Nous ne considérons donc ici que les renvois *explicites.* Les références implicites ne manquent pas non plus : ainsi 7, 22 renvoie à Pr 10 (les deux voies) ; 32, 1 à 31 ; 50, 1 aux ch. 33-49, etc.

11,	1	renvoie à	3-10	80,	4	renvoie à	15. 16
12,	1	—	11	81,	11	—	17, 1
18.	1	—	11, 4	88,	1	—	87
27,	37	—	26, 1-10	91,	1	—	87-90
27,	43	—	26,11-13	94,	2		92. 33
46,	1	—	44, 7	94,	11	—	93, 6
48,	7	—	47, 21	95,	14	—	84, 1
73,	5	—	55, 2				

Parmi ces retours en arrière, il en est plusieurs qui réfèrent à un chapitre appartenant visiblement à la même section de la règle. Ils ne font que confirmer le caractère méthodique des suites de chapitres qui constituent *Vordo officii,* le traité de la réception des postulants ou celui de la succession abbatiale. D'autres mentions ont plus de prix, parce qu'elles attestent un rapport de succession entre des parties distinctes et contiguës de la règle. Nous apprenons par là que l'ordo *excommunicationis* (ch. 12-15) a bien été pensé comme une suite au traité des prévôts, *Vordo conuiuii* (ch. 18-28) comme une autre suite au même traité, celui-ci faisant suite au traité de spiritualité des ch. 3-101. Enfin plusieurs mentions renvoient à des parties plus ou moins éloignées, comme celles qu'on lit aux ch. 73, 80, 81, 95. Nous serons bientôt amenés à nous demander si ces retours en arrière par-dessus de longues étendues de texte ne trahissent pas parfois un ordre primitif où les chapitres ainsi rapprochés se faisaient suite. Mais il faut en tout cas constater que la situation actuelle ne dément pas ces « comme nous l'avons dit plus haut » : jamais un renvoi en arrière ne vise un passage qui se trouve de fait en avant.

1. *In his omnibus supradiclis* (12, 1) se comprendrait peut-être mieux si on le lisait aussitôt après la dernière monition des prévôts aux délinquants (11, 90). Faut-il en inférer quo la finale du traité des prévôts (11, 91-123), surtout l'appendice sur le dortoir (11, 109-120), est un ajouté au texte primitif ?

Passons aux annonces. Beaucoup plus rares, elles sont également en harmonie avec la position actuelle des chapitres :

2, 51-52	annonce les ch.		3, 4 et 6 *(huius).*
12, 7	—	—	13 *(talem).*
13, 65	—	—	14 *(sequens pagina).*
13, 75	—	—	14 *(huius).*
18, 13	—	—	19 *(talis).*
22, 12	—	—	92 *(relrodiduri).*
23, 37	—	—	25 *(sequens titulus).*
79, 27	—	—	89 *(sicut posteriori titulo constitutum est).*

De ce relevé nous pouvons déduire que Pars *sanda* (ch. 3-6) a bien été conçu comme la suite du traité de l'abbé1, les ch. I2-13-14et 18-19comme des développements continus, artificiellement segmentés par des titres factices, le ch. 25 comme la conclusion du service des hebdomadiers décrit au ch. 23. La première de ces indications établit entre Pars *sanda* et le directoire abbatial un rapport analogue à celui que nous avons vu mettre précédemment entre *Cordo excommunicationis* et le directoire des prévôts, tandis que les suivantes soulignent le caractère méthodique de *Cordo excommunicationis* et de *Cordo connûtii.* Mais la référence de 22, 12 est plus intéressante encore. Elle atteste

1. Peut-être 2, 52 *(ars...officina...ferramentis)* annonçait-il seulement les ch. 3 et (›, car ce dernier présente successivement *Voflïcina* et les *ferramenta,* dans l'ordre même où ils sont annoncés en 2, 52. Dans cette hypothèse, le ch. 4 apparaîtrait soit comme un ajouté, au même titre que le ch. 5 (voir p. 182, n. 1), soit comme une continuation du ch. 6 qui aurait subi un déplacement. De toute façon, la place actuelle du ch. 4 n'est pas parfaitement en accord avec l'ordre d'énumération de 2, 52. Cependant, on aurait tort d'attacher trop d'importance à cet ordre. Il reste très probable que le ch. 4 appartenait à la rédaction primitive cl qu'il s'y insérait à la même place qu'aujourd'hui, comme nous le montrerons plus loin.

que l'auteiir, en rédigeant fordo *conuiuii,* avait l'intention de placer après lui le traité de la succession abbatiale, que celui-ci fût ou non déjà composé à ce moment. Quant à l'annonce de 79, 27, elle ne montre pas seulement que la séquence hôtes-postulants existait dans l'esprit du Maître dès le temps où il rédigeait cette page, mais elle donne aussi à entendre — tel est du moins le sens obvie du parfait *constitutum est* — que le traité des postulants, bien que destine à venir plus loin *(sequens),* était en fait déjà rédigé[1].

C'est là le seul cas où le Maître laisse entrevoir lui-même que l'ordre chronologique de la rédaction n'a pas toujours coïncidé avec l'ordre dans lequel les chapitres se suivent au sein de l'œuvre achevée. Mais en même temps ce cas prouve une dernière fois que nos manuscrits complets ne sauraient être pris en défaut par la critique interne : l'ordre des chapitres qu'ils attestent n'est jamais en contradiction avec les références explicites contenues dans le texte, mais concorde parfaitement avec celles-ci. De plus fauteur s'avère en tout pleinement conséquent avec lui-même : peut-être a-t-il parfois rangé scs traités dans un ordre different de celui de leur composition, peut-être meme a-t-il parfois, comme nous le verrons dans un instant, modifié son plan primitif, mais en tout cas il n'a laissé subsister dans son texte aucune indication contredisant formellement le plan auquel il s'est arrêté en definitive. Sa règle est une œuvre achevée, où tout est conforme à un dessein réfléchi, bien avoué et méthodiquement exécuté.

L'enquête sur la genèse de la rédaction doit donc se contenter d'indices peu apparents, qui ne peuvent suggérer que des hypothèses. Ainsi :

1. Ceci tend à confirmer ce que nous avancions plus haut : malgré la place qu'elle occupe actuellement, la section 56-79 est faite d'uno série d'appendice-s, que l'auteur a rédigés en dernier.

1) D'après 1. 75, la satire des gyrovagues doit être considérée comme un ajouté. Il est d'ailleurs difficile d'indiquer avec précision le début de cette digression. *E* omet 1, 36-72, mais il s'agit peut-être, ici comme ailleurs, d'une omission délibérée.

2) D'après 3, 95, la description du paradis (3, 79-94) apparaît également comme un ajouté (voir en outre les notes sur 3. 84-87).

3) L'annonce de 2, 52 ne dit rien du ch. 5 *(uilia),* Il en est de même en 3, 78. Ce ch. 5 pourrait donc être un ajouté à la rédaction primitive. Celle-ci comportait sans doute Pars *sancta* (3, 1-78), suivi des *ferramenta spiritalia* (4, 1-10) et. de l'*officina* (6, 1-2). Ces trois morceaux, actuellement séparés en autant de chapitres, formaient originellement un développement continu[1]. Les titres qui les séparent aujourd'hui ont, dû être insérés au cours des remaniements successifs, lorsqu'on a ajouté la description du paradis (3, 79-95) et le catalogue des vices (5, 1-11)[2].

4) Certains indices, que nous avons analysés ailleurs[3], donnent à penser que le traité de l'humilité *(RM* 10) était

1. Comparer 3, 78 et 4, 1. L'interrogatif *Quae?* de 4, 1 se comprend parfaitement après *ferramenti*...spirilalibut* de 3, 78. De même, *uero* (6, 1) relie *Yofllclna* à un contexte antérieur qui peut très bien être 4, 1-10. — Noter d'ailleurs que le ch. 6 fait allusion aux *ferramenta* (voir page 180, note 1), mais point du tout aux *uilia* du ch. 5. C'est là un indice supplémentaire du caractère postérieur de ce ch. 5.

2. Il est manifeste que 6, T est un titre postérieur (cf. 6, 1 : *uero).* Quant aux titres des ch. 4-5, on notera dans P la position insolite de *Yinterrogatio* de 4, T et de la *Responsio* de 5, T. Ce sont les seuls cas, avec ia *Responsio* de 13, T {titre postérieur, lui aussi, cf. 12.7), ou ces mentions figurent au début de la ligne et non à la fin. Do telles anomalies peuvent être des indices de l'insertion postérieure de ces titres.

3. Voir *La communauté et l'abbé,* p. 213-216. Voir aussi *(ibid.,* p. 223-226} les raisons qui donnent à penser que 10, 30-36 *fuolunlales et desideria)* est un ajouté au texte primitif.

destiné à prendre place avant les traités de l'obéissance et de la taciturnité *(RM* 7-9), mais qu'il a été rédigé en fait après ces derniers et placé à leur suite conformément *h* l'ordre chronologique de sa rédaction1.

5) D'après 13, 65 et 13, 74, le inorceau intermédiaire (13, 66-73) fait à nouveau figure d'ajouté.

6) Il semble que le ch. 33 n'est pas à la place qui lui était destinée primitivement dans Fordo *officii.* Celle-ci devait se trouver après le ch. 38. En effet 34, 1 sonne comme un exorde et marquait sans doute originairement le début de la section liturgique2. De plus, placé comme

1. D'après Pay« *[Der Magistertext,* p. 76), le ch. 9 serait une addition destinée à compléter par des précisions cérémonielles le ch. 8, de même que 31 est complété par 32, 61 par 62, 54 par 55. Un indice de ce caractère additionnel de 9 serait 9, 51 (– *RR* 6, 8), qui se placerait mieux, à raison de son contenu, à la fin du ch. 8 qu'au bout d'un règlement sur les « interrogations adressées à l'abbé ». A ces remarques de Payr il faut opposer les deux faits suivants : d'abord il est d'autres éléments du ch. 9 qui ne correspondent pas exactement è son titre, comme 9, 43-45, où l'abbé ne joue aucun rôle; d'autre part, 9, 51 s'explique bien après la concession faite aux imparfaits dans 9, 49-50 : il faut marquer en terminant la limite infranchissable, valable en tout temps et pour toutes les catégories de disciples. I.a critique *interne* de WM ne permet donc pas de déceler le caractère additionnel du ch. 9.

2. Voir F. Masai, ‹ La *RM* et l'histoire du bréviaire », dans *Miscellanea C. Mohlberg,* I. II, Rome 1949, p. 433-435, et G. Penco, S. *Benedicti Regula,* Florence 1958, p. 257-261. On pourrait se demander en outre si *maxime* et *prae omnibus* n'indiquent pas que la section liturgique était elle-même destinée â venir en tête de *Vordo monasterii,* appelé ici *sanctae ordo militiae.* Dans celle hypothèse, les deux premiers termes de la liste de 11, T *(modus, obseruatio)* pourraient s'entendre de la section liturgique, qui traite effectivement du *modus psalmorum* (35, T) et de *Vobseruatio* (34, 1). Si le caractère factice de 35, T (cf. *namque* dans 35, l) faisait hésiter en ce qui concerne *modus,* ce terme pourrait être rapporté au *modus pacnitenliae* dont parle 13, 75, donc à la section pénilentieUe (ch. 12-15) ; alors la place primitive de la section liturgique, indiquée par *obserualio,* aurait été après la section pénitenliellc et avant l'orrfo *conuiuii.* Cette ordonnance so retrouve de fait dans la *Régula qua-*

il l'est actuellement, le ch. 33 détruit la symétrie parfaite qu'on observe par ailleurs entre les deux parties de cette section. Pour être symétrique au ch. 44, qui traite comme lui des nocturnes, il devrait venir à la suite du ch. 38, après les heures du jour et les repas. On pourrait, il est vrai, se demander si ce n'est pas le ch. 44 qui est hors de place, la symétrie réclamant qu'il vienne avant les chapitres traitant des heures du jour, c'est-à-dire avant le ch. 39. Mais si l'on examine l'ordonnance des petits traités liturgiques particuliers pour le carême (ch. 51-52) et les voyages (ch. 56 et 58), on constate que l'auteur a coutume de régler la prière nocturne après la prière diurne. C'est donc bien le ch. 44 qui se trouve à sa place normale, après la description des heures du jour, tandis que le ch. 33 est dans une position insolite.

La meme conclusion s'impose quand on examine le cycle des vingt-quatre impositions nocturnes (33, 27-32). En le décrivant, l'auteur semble se référer à une description antérieure[1]. Or il n'a jamais encore été question de ces vingt-quatre impositions. Il est donc probable que la description du cycle nocturne venait primitivement après celle du cycle diurne qui se lit au ch. 36. La contre-épreuve est fournie par cette dernière, qui ne se réfère aucunement à un texte précédent, ce que l'auteur n'eût pas manqué de faire si le chapitre sur les nocturnes avait été déjà écrit[3]. De plus la description du cycle nocturne suppose connue

dragesimalis, où les chapitres liturgiques (51-52) précèdent celui qui traite des repus (53), ainsi que dans le traité des voyages (56-58 et 59-62). — On notera cependant que *prac omnibus* a parfois dans *KM* un sens assez vague, plus qualitatif que quantitatif (cf. 4, 1 et 7).

1. Cf. *similiter* dans 33, 32, qui ne peut se référer qu'à 36, 4-5. Le même adverbe est employé pour renvoyer en arrière dans 36, 8 (cf. 36, 4-5) et 38, 2 (cf. 38, 1).

2. Dans 36, 8, le renvoi vise 36, 4-5.

la structure des matines, avec leurs huit impositions[1]. Il faut noter enfin que le système nocturne, avec ses multiples anomalies[2], donne l'impression d'imiter assez laborieusement un système qui a été conçu avant tout pour les heures du jour. Il était donc naturel de commencer par décrire le système diurne, parfaitement harmonieux, avant de régler celui de la nuit.

Le ch. 33 devait donc se placer originairement après le ch. 38. S'il a été amené à sa place actuelle, c'est sans doute parce que l'auteur a voulu raccorder la section liturgique aux chapitres sur le sommeil et le réveil (ch. 30-32), eux-memes rattachés à *Vordo conuiuii*[3].

1. Voir 33, 31 et 37. De son côté, la description du cycle diurne (ch. 36) ne se présente que lorsque la structure de toutes les heures qui composent ce cycle a été entièrement exposée.

2. Alors que le cycle diurne est en vigueur toute l'année (ch. 36), le cycle nocturne ne fonctionne qu'en hiver (ch. 33). De plus, ce cycle nocturne d'hiver ne va pas sans bizarreries : le nombre des antiennes doit être fixé Λ treize, et la division de celles-ci en deux groupes, avec ou sans alleluia, suivant la proportion 1/2, devient si problématique que des perturbations irrémédiables se sont produites dans les manuscrits. Voir « Lacunes et erreurs dans la section liturgique de la *RM* dans *Revue Bénéd.* 70, 1960, p. 410-413. Enfin le cycle nocturne s'avère moins homogène que le cycle diurne. Alors que toutes les heures qui composent celui-ci ont le *psalterium currens,* le système nocturne combine deux heures dont la première seule (les nocturnes) a le *psalterium currens,* tandis que la seconde (les matines) a des psaumes fixes (39, 4). D'ailleurs les matines, comme les complies, appartiennent aux » sept heures du jour · (34, 1-3 ; cf. 33, 26), encore qu'elles n'entrent pas dans le cycle des vingt-quatre impositions diurnes (ch. 36; cf. 34, 4-11). Le système nocturne assemble donc une heure de nuit (les nocturnes) et une heure de jour (les matines).

3. Ccci est do nature à confirmer ce que nous suggérions plus haut (p. 183, n. 2) : l'ordo *officii* n'était pas d'abord destiné à sc trouver ici. — Une autre raison a pu contribuer à ce déplacement : les longues considérations sur l'horaire des nocturnes (33, 1-26) faisaient l'effet d'un hors-d'œuvre au milieu de la section liturgique, dont la rédaction est si sobre et si sèche en sa précision. Elles sont mieux à leur placo au début de la section. — Remarquons au passage que le ch.

D'autres critiques ont cru pouvoir déceler des contradictions entre les ch. 34-43, qui constitueraient le noyau primitif de cette section, et les chapitres sur les nocturnes (33 et 44). Ceux-ci appartiendraient à une couche de texte plus récente1. Outre l'exorde de 34, 1, on allègue principalement le cycle des «sept fois par jour» décrit dans 34, 1-3. Il semble en effet que le «jour» dont il est question ici soit la journée légale de vingUquatrc heures2. Dès lors l'intention de l'auteur paraît être de donner la liste intégrale des offices célébrés en vingt-quatre heures, jour et nuit compris. Les matines seraient donc le seul office célébré entre complies et prime, sans que l'on songe à des nocturnes3. Les chapitres concernant ceux-ci (33 et 44) auraient été ajoutés pour compléter un *ordo* plus ancien (34-43), qui les ignorait encore4.

33 réunit les deux questions de l'horaire et de la quantité, tandis que ces questions font l'objet de deux chapitres distincts (34-35) quand il s'agit des heures du jour. Ceci confirme le caractère « secondaire » ou « factice * de 35, T (cf. 35, 1 : *namque).* Do plus, il y a là un indice de l'appartenance du ch. 33 au · noyau primitif » de la section liturgique. Non seulement il suit la même ordonnance que lo traité des heures du jour (horaire-quantité), mais il conserve ces matières unies, ce qui était sans doute aussi le cas du traité des heures du jour avant l'insertion de 35, T.

1. Ainsi F. Masai et G. Penco *(op. cil.).*

2. *En* eiTet, d'après 34, 4-13, matines et complies ne font pas partie des heures du «jour » au sens strict (par opposition à la nuit), celui-ci commençant au lever du soleil (prime) et s'achevant à son coucher (vêpres). Matines et complies ne peuvent donc faire partie des «sept fois par jour » (34, 1-3) que si l'on donne à *dies* un sens plus large.

3. Il en serait de mémo dans II, 114-117. Mais il nous semble qu'on ne doit pas trop presser l'interprétation du *Ps.* 72, 14-15, dont, l'auteur se sert dans ce passage. Les *matutini* sont ici la quatrième veille de la nuit, après le chant du cuq. Or les nocturnes, on été au moins, se célèbrent à ce moment. On peut moins encore tirer argument de 1, 65.

4. On notera en outre que cotte hypothèse sur le caractère additionnel des ch. 33 et 44 rendrait compte assez heureusement de la

Si intéressantes que soient ces observations, elles ne nous semblent pas décisives. L'exorde de 34, 1, on l'a vu, s'explique parfaitement si l'on admet que le ch. 33 venait primitivement après le ch. 38. Quant aux « sept fois par jour », est-il bien sûr que l'expression doive s'entendre de la journée légale? Dans ce cas, il faudrait admettre que cette première partie du ch. 34 donne à «jour» un sens absolument opposé à celui que lui donne la suite du chapitre, notamment le v. 11, où il est dit que c'est le soleil qui marque le début du jour et sa fin. L'opposition est moins brutale si, dans 34, 1-3, *dies* signifie le jour défini par la lumière, donc sans la nuit, mais au sens large où l'on dit qu'il « fait jour » dès i'aurore et jusqu'aux dernières lueurs du crépuscule[1]. C'est en ce sens que 33, 26 parle des matines comme d'offices *du jour*. L'intention de l'auteur est donc, nous semble-t-il, de donner la liste des offices qu'on célèbre à la lueur du jour, de l'aube à la tombée de la nuit. Les nocturnes ne sont pas ignorés, mais réservés pour le chapitre des offices de nuit, où des textes scripturaires spéciaux servent à les justifier[2]. Notre interprétation est confirmée par le fait que les nocturnes sont mentionnés non seulement dans différents passages disséminés tout le long de la règle, mais même à l'intérieur des chapitres 34-43, qui sont censés représenter le « noyau primitif[3] ».

7) Il est clair que la *Régula quadragesimalis* (ch. 51-53) est un ajouté, comme l'indiquent à la fois ses *Incipii-Explicil* et la suite naturelle des chapitres 50 et 54 qu'elle vient interrompre. Son insertion à cet endroit n'est d'ailleurs

position de ces deux chapitres *aux deux bouts* de la section liturgique. Mais celle-ci s'explique mieux encore, on l'a vu, par un déplacement du ch. 33.

1. Matines est ainsi le début du «jour» selon 51, 1, à l'encontre de 52, 6.

2. Voir 33, 1-2.

3. Voir 36, 6-7 et 41, 1 (cf. 45, 12). Il n'est donc pas nécessaire de voir dans ces passages des ajoutés.

nullement l'effet du hasard. C'est la question des intervalles entre les offices du jour (50, 1) qui a fait placer ici le ch. 51. Celui-ci appelait ù son tour le ch. 52, qui le complète en ce qui concerne la nuit. Ces deux petits chapitres forment comme un traité liturgique spécial pour le carême, auquel fait suite un traité sur les repas (ch. 53). La même séquence oiïice-repas se retrouvera dans la section sur les voyages[1]. A partir du moment où l'on décidait de grouper les prescriptions particulières pour le carême, on ne pouvait adopter une place et une ordonnance plus appropriées.

8) Nous avons déjà fait remarquer l'allure tourmentée de la suite des matières entre les chapitres 55 et 87. Si l'on examine le tableau que nous en avons dressé, on tiendra pour vraisemblable que le ch. 73 faisait suite primitivement au ch. 55, auquel il renvoie explicitement[2]. La section sur les sorties, elle-même entrelardée de prescriptions pour l'accueil des hôtes, est venue se glisser entre ces deux chapitres[3]. Λ l'intérieur de la section sur les sorties, il semble que 63 était originairement suivi de 71, comme le suggère le *uero* de coordination dans 71, 1. Les ch. 64-70 seraient donc postérieurs·*.

1. Comparer le» ch. 56-58 et 59-62.

2. Voir 73, 5 : *ul superiori Ululo diximus.* S'il est vrai que *superior tilulus* ne signifie pas nécessairement *le* chapitre précédent (Pa v b, *lier Magislertext,* p. 74, n. 210, contre Vanderhovcn), ce sens est néanmoins conforme à l'usage du Maître dans les références analogues. Quant, au fait que les deux chapitres se suivent dans *E,* nous pensons qu'il s'agit seulement d'un rapprochement heureux opéré par le compilateur.

3. Bien quo nous les ayons rangés dans la section sur le travail, les ch. sur les malades (69-70) ne se plaçaient peut-être pas primitivement entre 55 et 73. Ils peuvent en effet se rattacher génétiquement au thème de la *caritas* (ch. 70), qui court tout le long des sections sur le» sorties et sur les hôtes.

•I. Le ch. 66 adapte au cérémonial du départ et du retour ce qui a déjà été prescrit dans 57, 19-22 pour les visites aux monastères.

9) On a noté précédemment que le ch. 80 renvoie au ch. 15 *(sicut superiori tilulo diximus)* et le ch. 81 au ch. 17 *(iam supra taxauimus).* Bien qu'aucune de ces deux références n'oblige à penser que les chapitres ainsi rapprochés se faisaient suite, la première s'impose particulièrement ἀ l'attention étant donné que le ch. 80, dans sa position actuelle, est un véritable bloc erratique. On a peine à croire que le Maître, avec les habitudes que nous lui connaissons, n'ait pas prévu une place plus appropriée pour ce chapitre au moment de sa rédaction. Il est donc assez plausible de conjecturer qu'il faisait suite au ch. 15 dans le plan primitif. Dans cette hypothèse, on doit se demander quelle raison l'a fait déloger de sa place primitive. Remarquons que *l'ordo excommunicationis* (ch. 12-15) est en quelque sorte l'espace vital des prévôts (ch. 11). Or ceux-ci ne jouent aucun rôle dans la question de la pollution nocturne, qui reste une affaire secrète entre le frère et l'abbé. De plus, le Maître est visiblement guidé, dans cette partie de la règle, par le souci de présenter l'un après l'autre les différents officiers du monastère, suivant un ordre décroissant, comme nous l'avons montré. Dès qu'il termine la section consacrée aux prévôts (ch. 11-15), il passe au cellérier et au gardien des outils, puis aux hebdomadiers (ch. 16-18). Le chapitre de la pollution nocturne interrompait donc cette galerie d'officiers. C'est la raison probable pour laquelle l'auteur l'a retiré de ce contexte.

Une raison analogue a pu persuader à l'auteur de retirer les ch. 81-82, s'il est vrai qu'ils suivaient le ch. 17[1]. Bien

1. *Iam supra* (81, 11) paraît moins net en ce sens que *superiori Ululo* (80, 4). Cependant on ne peut s'empêcher de noter que dans *RB* un chapitre sur la propriété *(RB* 33 ; cf. *RM* 82) suit le chapitre sur le gardien des outils *(RB* 32 = *RM* 17). Ce fait est d'autant plus remarquable que *RB* 55 correspond de son côté à *RM* 81-82. Ainsi la *RB* atteste la présence d'un traité de la propriété à la fois à l'endroit où il se trouve actuellement dans *RM (RB* 55) et à l'endroit où il paraît s'être trouvé primitivement dans *RM (RB* 33).

que le ch. 81 fasse allusion au gardien du mobilier, celui-ci ne joue pas un rôle actif dans l'habillement des frères et dans la lutte contre l'esprit de propriété. On s'expliquerait par là que l'auteur ait renvoyé à une section ultérieure ces deux chapitres, afin de passer plus vite aux hcbdomadiers et à *l'ordo conuiuii.*

Mais pourquoi les ch. 80-82 sont-ils venus se loger à leur place actuelle et non ailleurs? 11 est clair que les ch. 81-82 ont été attirés par le contexte de l'accueil des hôtes, des prêtres et des postulants, trois catégories au sujet desquelles sc posent de façon inéluctable les questions du vêtement et de la propriété[1]. Quant au ch. 80, il a probablement suivi les ch. 81-82 dans leur déplacement, sans avoir aucun titre intrinsèque à sa nouvelle position[2]. Ainsi, de la séquence primitive : 15 4- *80* 4-16 4-174-5/4-52 4-18, on serait passé à l'ordre que nous connaissons. Le ch. 80, déjà très proche des ch. 81-82 dans l'ordonnance primitive, serait venu se juxtaposer à eux dans le plan définitif[3].

Au total, on le voit, les indices suggérant des additions ou des déplacements ne sont ni très nombreux ni très frappants. La ***RM*** est un ouvrage cohérent, soigneusement mis au point, où subsistent peu de vestiges des inévitables tâtonnements de la rédaction.

1. Voir 79, 30-32; 83, 10; 90, 83-87 et 95 (vêtements); ch. 87-91, *passim* (propriété). Cette dernière question apparalt aussi, sous un autre angle, dans les ch. 85-86, sans rapport direct avec les hôtes et les postulante.

2. Il est vrai que *biduo* se retrouve à la fois à propos des hôtes (78, 2) et do la pollution nocturne (80, 7), mais un rapprochement aussi ténu a peu de chances d'avoir joué un rôle dans la juxtaposition de ces textes. 11 faut en dire autant de *lectum* (80, 12 et 81, 31-33).

3. Il eût été assez naturel de loger le ch. 80 après le eh. 22 (communion). Mais alors ces considérations sur la pollution nocturne auraient interrompu la séquence communion-repas (ch. 22-23) et alourdi d'une longue parenthèse le traité des hobdornadiers.

4. Unité d'auteur : la « regula »

Une question se présente ici. Est-ce de tâtonnements qu'il faut parler, ce qui suppose un rédacteur unique, ou bien ne sommes-nous pas devant une œuvre composite, assez habilement unifiée, mais assemblant des matériaux d'époques et de provenances diverses? Si la plupart des faits que nous venons d'analyser s'expliquent sans difficulté comme des retouches apportées par l'auteur à sa propre œuvre, il en est quelques-unes que des critiques n'ont pas manqué d'alléguer pour preuves du caractère composite de la *RM*. Il s'agit en particulier de ces chevilles très apparentes par lesquelles on déclare « revenir » au texte ou le poursuivre après un hors-d'œuvre :

1, 75 : *Vnde ergo magnum existimantes primum genus coenobitarum... ad ipsorum regula reuerlamur (PAE).*
3,95 : *Vnde quo tramite ad talia perueniendum sit, ad textum superioris paginae reuerlamur (PA).*
13, 74 : *Ergo ad superiorem excommunicationum uel satisfactionis sensum, ut coepimus, prosequamur (PA; consequamur E).*

Comment interpréter ces charnières? Marquent-elles la fin d'une interpolation ou celle d'un excursus? L'écrit auquel on déclare revenir et qu'on prétend poursuivre, est-il l'œuvre d'autrui ou celle du rédacteur responsable?

Dans le cas de 13, 74, la teneur meme de la rédaction suggère un auteur unique qui reprend le fil de son discours après une digression : *coepimus* et *prosequamur* ont le même sujet. De plus l'annonce de 13, 65 *(quod... sequens pagina demonslrauil)* peut se comprendre comme l'introduction du passage intercalaire 13, 66-73[1] que vient

1. Si cln moins l'on réfère *quod à* 13, 64, développé dans 14, 1-19. On pourrait aussi le référer à 13, 65, développé dans 14, 22 s. Alors le morceau intercalaire que suppose 13, 65 pourrait être 14, 2-21, et non pas, comme dans la première hypothèse, 13, 66-73.

justement clôturer 13, 74. Donc au début comme à la fin du hors-d'œuvre, on voit assez nettement qu'il s'agit d'une digression imputable à l'auteur lui-même, non d'une interpolation due à une main étrangère'.

Les deux «retours» (1, 75 et 3, 95) feraient penser davantage, de prime abord, à des aveux d'interpolation. Le rédacteur de ces sutures ne dit pas qu'il poursuit un thème *(sensum)* déjà amorcé par lui *(ul coepimus),* comme dans 13, 74, mais qu'il revient à la « règle des cénobites » ou au « texte de la page précédente », expressions qui pourraient fort bien s'entendre d'un écrit préexistant composé par un autre. En outre le hors-d'œuvre clôturé par 3, 95 est un centon de la *Visio Pauli* et de la *Passio Sebasliani,* celui auquel met fin 1, 75 est l'énorme satire des gyrovagues, morceau singulièrement disparate, par les dimensions comme par le ton, dans le contexte où il s'insère. Ces corps étrangers font un tout autre effet que les considérations, si bien en situation, de 13, 66-73. On est enclin à penser que leur entrée dans la règle est l'œuvre d'un interpolatcur plutôt que de l'auteur lui-même.

Cependant d'autres arguments nous dissuadent de l'entendre ainsi. Il faut remarquer tout d'abord que, pour être de véritables hors-d'œuvre, les deux morceaux incriminés n'en sont pas moins apparentés de très près à divers passages de la règle. En ce qui concerne la satire des gyrovagues, nous espérons le montrer par nos annotations. Quant à la description du paradis de 3, 84-94, elle utilise la *Visio Pauli,* texte maintes fois cité ou exploité dans la règle, et elle a d'exacts parallèles aux ch. 10 et 90, où se trouvent remployés les mêmes passages de la *Visio* et des *Acta Sebasliani.*

En second lieu, on doit noter que la mention de la *regula* dans 1, 75 est tout à fait conforme à une habitude

1. M''· Pays elle-même le laisse entendre (Dec *Magistertexl,* p. 82, n. 235).

constante de l'auteur. On s'en rendra compte aisément en parcourant la Concordance au mot *régula.* Tout au long de la *RM* on rencontre des expressions telles que *regula profitbel* (11, 42), *régula uelat* (11, 50 et 93, 61), *regula nominanti* (31, 12), *regula complétât* (78, 5), qui sont autant de façons discrètes de présenter la volonté de l'auteur lui-même. La règle est traitée comme une personne morale : elle « ordonne » (83, 7), elle « refuse m (87, 17), elle a met en demeure » (88, 1). A cet égard elle est assimilable & l'abbé : tout comme celui-ci elle peut donner un ordre (62, 4) ou adresser un avertissement (90, 67). En vertu de la meme fiction, on prescrit de « rendre à la règle ce qui lui appartient » (57, 9) et l'on regarde comme inviolable l'heure fixée pour la consommation des provisions de route qu'elle accorde (62, 1).

La règle ainsi personnifiée se confond d'ailleurs avec cette autre personne morale qu'est le monastère, au point que la même maxime peut être indifféremment attribuée à l'un ou à l'autre[1]. Quand l'auteur énonce ainsi une *senlenlia regulae,* il ne cite certainement pas un écrit distinct qui lui sert de source[2], mais énonce sous une forme anonyme une maxime qu'il a lui-même frappée. Il cite volontiers sous le nom de *sententiae* des paroles du Seigneur, de ΓApôtre, de Salomon ou de quelque autre sage. Se citer soi-même est toujours embarrassant, et

1. Comparer 2, 48 *(sententia monasterii)* et 16, 61 *(regulae sententia).* Cette dernière expression revient, à propos d'une maxime différente, dans 90, 95.

2. Ceci est clair, de prime abord, dans le cas de 90, 95, car cette *senlenlia* ne revient nulle part ailleurs dans la ΛΛi. Dans le cas de 16, 61, on pourrait se demander si le rédacteur ne renvoie pas à 2, 48. Mais de son côté 2, 48 parle de *sententia monasterii.* Les deux expressions ont visiblement la même portée. Puisque dans l'expression *senlenlia monasterii,* le » monastère » ne constitue pas une source littéraire à laquelle on emprunte la maxime, mais la personne morale qui est censée l'édicter, U n'y a pas de raison d'entendre autrement l'expression *senlenlia regulae.*

l'on comprend qu'un auteur aussi jaloux de l'anonymat se soit discrètement effacé derrière une personnification de son œuvre, quand il s'agissait de présenter une *sententia* de son propre cru.

La *regula* est donc une sorte de prête-nom. Quand l'auteur emprunte cette manière de pseudonyme (ou son équivalent *monasterium),* il ne vise pas seulement à s'effacer derrière son œuvre. Il confère encore à ses idées l'autorité supérieure attachée à un document dont Dieu lui-même est l'auteur. C'est Dieu en effet qui a dicte la règle[1], qui «parle par cet écrit» (Pr 5), qui «avertit par cet écrit» (Pr 16), qui «parle par la bouche» de l'auteur (Pr 2), si bien que le rituel de la bénédiction abbatiale ne craint pas d'appeler la règle « la loi de Dieu » (93, 15)[2]. Cette présentation de la règle à la façon d'un écrit inspiré se retrouve encore dans la formule *Respondit Dominus per magistrum* en tète de chaque chapitre.

Se retrancher derrière la *régula,* c'est donc s'abriter sous l'autorité de Dieu qui l'a dictée. En usant de ce tour impersonnel, l'auteur ne veut pas dire qu'il cite l'œuvre d'un autre homme. Il entend seulement mettre sa propre œuvre sous le patronage de Dieu. Il lui arrive d'ailleurs de montrer clairement l'équivalence du tour personnel et du tour impersonnel, du « nous » d'auteur et de la *régula* personnifiée. C'est ainsi que 94, 10, employant l'expression *constituta regulae* qui revient six autres fois dans la *RM,* déclare tout bonnement : *secundum huius regulae constituta ut superius diximus.* On ne peut avouer plus nettement que *regula* est un simple « nom d'auteur ».

On voit dès lors quel sens il faut donner au «retour à la règle» de 1, 75. L'écrit auquel le rédacteur déclare « revenir », ce n'est pas un document émanant d'un autre,

1. Cf. 10, 125 ; 13, 65; 22, 11.

2. Parfois aussi le Maître attribue aux « Pères › une prescription de sa règle. Voir 34, 2; 90, 92; 91, 48.

une source qu'il reproduit et qu'il interpole. C'est tout simplement *son propre écrii,* présenté sous forme anonyme comme partout ailleurs. L'auteur revient *h* son propos, après une longue digression. La satire des gyro vagues n'était qu'un hors-d'œuvre, il le reconnaît, car c'est une «règle pour cénobites» qu'il veut écrire[1]. Il est possible que cette charnière ait été rédigée et posée dans un second temps de la rédaction, après l'insertion de la satire des gyrovagues, si celle-ci n'appartient pas à la couche la plus ancienne du texte. Mais rien ne permet de penser qu'une cheville de ce genre soit due à un interpolatcur. Elle porte tout au contraire la signature de l'auteur principal, de celui qui a l'habitude de se designer lui-même sous la fiction de la *régula.*

Si telle est l'interprétation correcte de 1, 75, il n'est pas douteux que 3, 95 ne doive s'entendre de la même façon. Les deux charnières sont en effet rédigées presque dans les mêmes termes[2]. Comme plus haut, on « revient » non pas à un document servant de source, après interpolation d'un passage hétérogène, mais au propos originel interrompu par un excursus. Que cet excursus ait été consenti dès la première rédaction, ou qu'il ait été inséré après coup dans un texte déjà rédigé, il n'y a en tout cas aucune raison d'en dénier la paternité à l'auteur principal, à l'unique auteur de la *RM*.

1. L'expression *ipsorum (coenobitarum) regula* est certes un hapax, l'auteur disant d'ordinaire *monasterii regula, haec regula, regula.* Mois *ipsorum (coenobitarum)* était ici nécessaire pour relier au début du chapitre. On trouve d'ailleurs d'autres hapax, tels que *régula isla* (93, 24) et *régula nostra* (91, 48).

2. La seule différence est que l'expression *ad textum superioris paginae* suggère un peu plus nettement que le hors-d'œuvre de 3, 8-1-94 a été *inséré apris coup.*

5. Langue et style

Variété des genres

Rien n'est moins monotone que la Des genres et des styles très divers s'y succèdent, au point que l'œuvre a pu paraître bigarrée, voire disparate.

Certes il y a un fond de législation qui couvre la majeure partie de l'ouvrage, surtout à partir du ch. 11, et qui est bien celui qu'on s'attend à trouver dans une *régula.* L'auteur édicte des prescriptions sous une forme impersonnelle, usant le plus souvent du subjonctif present[1], quand ce n'est pas d'une périphrase où entre *debere, debenl* ou *oporlel.* Dans de rares occasions, il énonce aussi sa volonté sous une forme personnelle, en employant le « nous » d'auteur[2].

Cependant ce style législatif est fréquemment interrompu par des considérations explicatives, introduites par une formule telle que *ideo enim diximus... ul, ideo constituimus... quia, ideo debenl... ut, idea iubenlur... ul*[3]. Le législateur veut que l'on sache pourquoi il a ordonné ceci ou cela. Il entend non seulement édicter des règles, mais les justifier. Parfois il ira jusqu'à fournir deux et même trois justifications successives pour la même ordonnance. Ces motivations isolées ou en série sont un des traits les plus caractéristiques de la législation du Maître et de son style. Un tel souci d'expliquer, de justifier, est d'autant plus remarquable que l'auteur se donne par

1. Nous le rendons habituellement en français par le futur.

2. Ainsi *damnamus* (9, 51); *(non) permittimus* (9, 51; 27, 43; 28, 24; 50, 45; 61, 9 et 14); *decernimus* (94, 6); *prohibemus* (11, 112 ; 81, 6) ; *relaxamus* (7, 13 ; 9, 48 ; 50, 43) ; *respondemus* (94, 4) ; *uolumus* (50, 1).

3. Voir aussi *inde ergo debenl...ne* (71, 5) ; *et merito debet... qui* (73, 10) et les multiples variantes de ces formules.

ailleurs pour l'interprète du Seigneur, qui « parle par sa bouche[1] » et lui «dicte la règle[2]». S'il se prétend inspiré de Dieu, le législateur n'en est pas pour autant un despote qui exige une obéissance aveugle. La *BM* est à la fois *oraculaire* et *raisonnée.*

Un autre trait caractéristique de la *BM* est l'abondance des discours en style direct. Ici nous ne songeons pas seulement à ces procédés oratoires par lesquels l'auteur aime à animer ses exposés : interrogations ironiques[3], didactiques[4], pathétiques[5][6] exclamations avec O e ou *quanlo magis*[7], interpellations[8]. En plus de ces mouvements oratoires, on trouve dans la *BM* de véritables discours, les uns attribués à tel ou tel personnage, les autres adressés par l'auteur en son propre nom.

Les discours de l'auteur sont au nombre d'une dizaine. On ne s'étonne pas de trouver rédigées sous cette forme les deux introductions : le Prologue, avec son curieux balancement du *lu* au *nous,* le *Thema,* qui n'est qu'un long sermon en trois parties. On peut encore ranger parmi les discours d'introduction l'exhortation de I, 76-92, si semblable au *Thema.* Quant aux autres discours, ils oiïrent tous ce trait commun de se trouver *au début* d'un chapitre, comme en fait foi la liste suivante :

1. Pr 2. Cf. *Respondit Dominus per magistrum.*
2. Voir 11, T; 13, 65; 22, 12.
3. Thp 42 cl 50 (volonté propre) ; Thp 62-64 (défiance envers Dieu); 64, 3 (apostasie); 69, 24-26 (simulation); 82, 17 et 24-25 (propriété).
4. Ths 8 ; 2, 12 et 19 ; 4, 1 ; 61, 2 et 4 ; 90, 7 ; 91, 70 ; 92, 2 ; 92, 28-31 ; 94, 4.
5. Ths 15.
6. Pr 1 ; Thp 63 ; 8, 3 ; 13, 9 ; 69, 27 ; 91, 35.
7. Voir 8, 32 ; 11, 13 et 106 ; 16, 5 ; 16, 20 et 22 ; 48, 2.
8. Notamment *uide* et *uidde:* Thp 2 et 20; 16, 17; 48, 9; 90, 73. Voir aussi les passages inopinés ά la deuxième personne : I, 55; 7, 19; 15, 54 (finales introduites par *ut* dans les trois cas); peut-être aussi 11, 69 *(uideris P).*

8, 1-25	11, 1-14	16, 1-26
10, 1-9 et 13-41	15,1-11	82,1-15

.Jamais, on le voit, l'auteur n'entreprend un discours au cours d'un chapitre. Jamais non plus un discours ne remplit le chapitre entier. Le caractère de ces six morceaux est donc identique à celui que nous avons reconnu aux trois discours d'introduction. Comme ceux-ci, ce sont des exordes. De même que la règle a ses deux préfaces (Pr et Th), de même certains traités ont la leur[1]. Des rapports étroits existent d'ailleurs entre les thèmes traités dans ces introductions, au point qu'on peut presque toutes les jumeler[2]. On dirait que l'auteur avait en tête quelques canevas sur lesquels il a chaque fois brodé deux sermons analogues.

11 s'agit bien en effet de vrais petits sermons. Le prédicateur s'adresse à un auditoire *(fralres)*[3], emploie un «nous»

1. Remarquer que ces traités se trouvent tous dans le début de la règle. La seule exception est le ch. 82, mais on se souvient qu'il y a de sérieuses raisons de penser que ce chapitre se plaçait primitivement après le ch. 17.

2. Comparer 1 et 11 (présentation de l'autorité); 8 et 10 (fuite du péché) ; 8 et 15 (le composé humain) ; 16 et 82 (Providence) ; Thp et 10 (volonté propre). — On observe le même phénomène à propos des sermons en style indirect. Ainsi le Maître a en tête un sermon sur l'obéissance qu'il met par écrit 5 trois reprises : 7, 39-66 ; 10, 30-58 ; 90, 5-59 (voir *La communauté et l'abbé,* p. 223-238 et 244-246) ; quant au sermon sur la Providence des ch. 16 et 82, on le retrouve dans 8G, 3-17 (cf. 11, 99-105).

3. Dans le Prologue, *fralres* est remplacé par *homo.* Dans les ch. 8 et 82, *fralres* fait défaut. Cette carence atténue sensiblement la distinction que nous avons faite à la note précédente entre les rédactions du sermon sur la Providence en style direct et en stylo indirect. En réalité, colle du ch. 86 n'a guère moins de titres à être considérée comme un véritable sermon que celle du ch. 82 (noter toutefois sa position ὺ l'intérieur du chapitre). — On pourrait aussi, malgré l'absence de *fralres,* considérer comme des sermons les ch. 47-18. Dans ce cas il ne s'agirait pas d'exordes, mais do sermons indépendants. Remarquer cependant que ces chapitres contiennent quelques prescriptions pratiques, à la différence des sermons proprement dits.

qui n'est plus le *nous* d'auteur, mais un véritable pluriel ; l'illustration scripturaire abonde, les mouvements oratoires sont fréquents, le ton est celui de la catéchèse et de l'exhortation.

Les discours attribués à des personnages se présentent différemment. Au lieu de servir d'exordes, ils interviennent au milieu des chapitres, une fois que les personnages sont présentés et en action. De plus, si l'on trouve plusieurs sermons de l'abbé qui ne diffèrent guère de ceux de l'auteur[1], et pour cause, ces textes ne sont pour la plupart que de brèves injonctions d'une portée toute pratique. Très souvent même, le contexte cérémoniel suggère qu'il s'agit de véritables formules *liturgiques* à prononcer par cœur : demandes d'oraison[2], bénédictions[3], monitions au cours ou à l'issue d'une cérémonie[4], prières adressées à Dieu[5][6] Les dix monitions-types qui sont mises dans la bouche des prévôts au ch. 11 n'ont certes pas le même caractère liturgique. Pourtant il s'agit vraisemblablement, dans l'esprit de l'auteur, de formules presque aussi stéréotypées que les précédentes : les prévôts se contentent de répéter l'enseignement de l'abbé, tel que l'a exposé la première partie de la règle, selon les besoins du moment. Une autre formule-type est indiquée à l'usage des hôteliers (78, 4-5). Quant aux dialogues de 8, 23-24 et de 61, 2-14, ce sont plutôt des procédés didactiques pour rendre l'exposé plus frappant ou plus varié®. Il faut en dire autant de deux soliloques

1. Voir 13, 9-41 (formule liturgique?); 87, 5-24 ; 91, 8-70; 92 8-32.
2. Voir 19, 2-4 ; 20, 3 et 11 ; 24, 9 ; 25, 4 ; 93, 41-42.
3. Voir 23, 18.
4. Voir 14, 25-26; 14, 68-69 et 72-73; 15, 20-25; 19, 7-8; 21, 8-10; 53, 12-13; 92, 74-75 cl 77-82; 93, 1-5. Cf. le dialogue entre l'abbé et le postulant dans 89, 6 et 17.
5. Voir 14, 3-19 et 34-66 ; 89, 18-23. Ces textes sont d'une ampleur exceptionnelle.
6. Voir aussi l'ébauche de dialogue dans 94, 4.

insérés au milieu de sermons (Th 17-25 et 15, 9-11). Enfin l'auteur se plaît à construire de petits dialogues ou discours avec des textes scripturaires qu'il place dans la bouche de personnes vivantes, soit ici-bas, soit dans l'au-delà[1].

Toutes ces allocutions, qu'elles soient prononcées par l'auteur en son propre nom ou attribuées à divers personnages, rompent la monotonie du style législatif et donnent à la *BM* cet aspect si anime qui la distingue entre toutes les règles. Cette impression de variété et d'animation est encore accentuée par la présence de morceaux descriptifs tels que le joli tableau de l'arrivée à l'oflïce (ch. 54) ou la satire des gyrovagues (ch. 1). Souvent d'ailleurs la législation elle-même donne lieu à des descriptions pleines de vie : qu'on relise la cérémonie de reconciliation (ch. 14) ou le règlement du repas (ch. 23). En revanche, l'auteur sait être sec et concis. C'est le cas, en particulier, dans les rubriques des ch. 35 à 43. On passe ainsi, dans la *BM,* par tous les tons et tous les genres. Cette *régula* possède, à sa manière, les qualités de variété et de vie qui font l'attrait d'une correspondance comme celle de Jérôme.

Unité de langue

Quand on a constaté dans une œuvre une telle diversité de tons, on est amené à se poser la question de l'unité d'auteur. Les genres divers qui s'entremêlent dans la *BM* ne portent-ils pas la marque d'auteurs différents, plus ou moins accordés entre eux par un ou plusieurs rédacteurs ? Ce soupçon nous est maintes fois venu à l'esprit, comme il s'est présenté avant nous à d'autres lecteurs[2], mais l'étude de la langue de *BM* ne nous semble

1. Voir Ths 19-20 et 32-33. Dans 13, 15-38 on attribue deux discours successifs à Dieu et aux saints. Dans 90, 33-40 ce sont les justes qui parlent (cf. 7, 00-66 et 10, 55-58).

2. En particulier aux trois auteurs do *VÉdition diplomatique,* Vanderbovcn, Masai et Corbett, dans l'introduction de cet ouvrage et dans leurs articles respectifs. On trouvera cependant un aveu

nullement le confirmer. Si l'on met à part, en effet, les faits imputables à l'utilisation de quelques sources ou à l'influence de celles-ci1, on se trouve en présence d'une langue et d'un style très homogènes et nettement caractérisés qui révèlent d'un bout à l'aulre de la règle la même personnalité littéraire. Sans nous étendre sur les traits généraux qui rattachent la ΠM au latin chrétien, monastique2, familier3, nous voudrions formuler ici quelques remarques sur certaines particularités distinctives de cette langue du Maître, afin de permettre au lecteur de les reconnaître plus facilement à chaque page du texte.

significatif de M. Corbett an sujet du « travail d'unification d'un législateur-éditeur dont le style couvre toute l'étendue de la règle » (‹ The *RM* and some of ils problems › dans *Studia Patrislica,* t. I, Berlin 1957, p. 91).

1. C'est l'influence de Cassien, suivi dans le début du ch. 1, qui explique selon nous la présence de *monachus* et de *coenobium* dans la satire des gyrovagues, bien que celle-ci n'ait pas Cassien pour source directe. La même influence s'est étendue à 7, 22-46 où reparaissent sarabaltes et gyrovagues. Quant à 81, 6, où figure isolément *monachus,* nous croyons que l'auteur a été acculé à l'emploi do ce mol, qu'il évite ailleurs, par la nécessité de désigner de son nom courant le moine contrasté avec le clerc. Cette opposition entre moines et clercs, entre monastères et églises, est trop familière à l'autour pour qu'on puisse mettre en doute l'authenticité de ce verset. Ainsi tous les passages où revient le mot *monachus* doivent être, selon nous, attribués à l'auteur principal, au « Maître ».

2. C. Moiirmann, ‹ La latinité de S. Benoit » dans *Heu. Bcnéd.* 72 (1952), p. 108-139; S. *Benedicti Regula monachorum,* Maredsous 1955, p. 9-39; · Notes sur la version latine la plus ancienne de la vie de S. Antoine » dans *Antonius Magnus Eremita,* Rome 1956 *(Studia Anselmiana* 38), p. 35-44. — L. Tη. A. Lorié, *Spiritual terminology in the latin translations of the Vila Antonii,* Nimègne 1955. — H. llorPENDROUWERS, *La plus ancienne version latine de la vie de S. Antoine,* Nimèguc 1960.

3. *Colloquial,* dit M. Corbett, à qui l'on doit une étude centrée sur cet aspect : *The I.atin of the Regula Magistri,* Louvain 1958. — A cet égard, rien n'est plus proche de la *RM* que le *Journal de voyage* d'Éthérie.

De ces particularités, la plus frappante est peut-être la *répétition.* On la rencontre à tous les plans du discours : répétition du même mot ou de la même expression à quelques lignes d'intervalle, quand ce n'est pas dans la même ligne[1] ; répétition d'une même pensée, non seulement à divers endroits de la règle, ce qui ne saurait surprendre chez un pédagogue[2], mais à peu de distance[3], voire immédiatement après le premier énoncé[4][5] ; répétition d'une même description ou d'une même prescription[6] ; double ou triple rédaction d'un même morceau, avec le même lot de citations scripturaires[6].

Il arrive que l'auteur se répète ainsi au cours d'une phrase, reprenant à peu près dans les mêmes termes la proposition qu'il vient d'achever. Il résulte de ces redondances des périodes d'une extraordinaire lourdeur, où la pensée semble piétiner ou tourner en rond[7]. Le même effet de lourdeur est produit par certaines parenthèses, parfois fort longues, qui interrompent une phrase et obligent à la reprendre avec un *ergo* ou un *ut supra diximus,* non sans répéter une partie de son contenu[8].

L'anacoluthe, sous toutes ses formes, est aussi un trait constant du style de la *H.M*, depuis le passage du singulier

1. Voir par exemplo Pr 3-4 (trois fois *per) ;* Thp 73 et 78 *(si non ultro nostrum tradamus adsensum,* avec une légère variation) ; 2, 34-36 (trois *quia à* la suite). Sur ce phénomène et les suivants, voir notre *Index grammatical.*

2. Ainsi 22, 10-12 et ch. 92; 11, 86-8« et 10, 37-38.

3. Thp 30 cl 53 ; 2, 1, Il et 32.

4. Thp 41-42. Un *ergo* établit une progression factice entre les deux phrases redondantes.

5. Comparer 31, 11 et 32, 3; 50, 16-17 est répété aux v. 22-23; 34-35; 51-52; 54-55. Comparer encore 16, 51-52 et 20, 8-9.

6. Voir plus haut, p. 198, n. 2. Mous avons analysé ailleurs la composition du ch. 2 par juxtaposition de deux morceaux analogues (2, 11-22 et 23-31) : voir *La communauté et l'abbé,* p. 78-85.

7. Voir 3, 79-82; 7, 48-50 cl 71-74.

8. Voir Thp 49-52; 10, 45-49 ; 15, 41-44 ; 82, 5-8.

au pluriel el vice versal jusqu'à ces interminables périodes, au contour mal défini, à la fin desquelles l'auteur semble avoir perdu de vue le schème grammatical où il s'était d'abord engagé23 Un phénomène analogue se produit parfois, lorsque l'auteur cède à son penchant pour les images : il lui arrive alors d'enchevêtrer les métaphores jusqu'au comique et à l'absurde8. Ces faiblesses sont d'autant plus curieuses que l'esprit de suite, le goût de l'ordre, le souci de la logique sont par ailleurs des traits fort accusés dans toute l'œuvre du Maître. Peut-être s'expliquent-elles en partie par les conditions défavorables de la dictée et par la révision insuffisante du texte écrit. Parfois au contraire le mal a dû être causé ou aggravé par des surcharges maladroites45

Si fâcheuses que puissent paraître ces tendances, on aurait tort de n'y voir que des preuves de l'incapacité littéraire d'un écrivain à demi-barbare. En fait, il n'est pas rare de rencontrer dans la *RM* des pages vigoureuses et des morceaux brillants. L'auteur est un esprit cultivé et un homme qui sait écrire. S'il se laisse aller à toutes sortes de répétitions, c'est qu'il a l'habitude du style oral, et que le style oral admet, recherche même, ce que le style écrit regarde comme négligence. Nous n'en voulons pour preuve que tels extraits d'une allocution familière prononcée par un des meilleurs écrivains de notre temps8.

1. Voir 1, 21-23 ; 55, 9-14 et 17-18.

2. Voir 33, 19-24; 36, 1-6; 8C, 9-13.

3. Voir 8, 6-10, et ci. 15, 1-7, où les mêmes images sont mieux distinguées. — Dans 2, 26-27 et 30-31, la juxtaposition des mêlaphores ne manque pas d'audace.

4. C'est le cas, semble-t-il, dans 10, 45-49.

5. « Vous *savez,* moi personnellement, peut-être parce que j'en ai eu *beaucoup,* je n'attache pas *beaucoup* d'importance au fait do recevoir les honneurs et au fait de les refuser. Ce qui est important, c'est de témoigner. *Eh bien,* le Père Pouget, comme Jean Guitlon, je *les* comparerai, si vous voulez, *á deux* sismographes, d *deux* appa-

Qui reconnaîtrait l'auteur de *Thérèse Desqueyroux* et de *La Pharïsienne* dans ces propos semés de répétitions et d'anacoluthes ? Mais on ne parle pas comme on écrit. La *RM* est pour une bonne part un recueil de conférences et une suite de causeries. Son style est souvent celui d'un abbé parlant à ses moines, avec tout ce que cette situation comporte de laisser-aller et de liberté.

A côté de ces négligences, on relève chez le Maître une tendance à la recherche. Celle-ci se marque notamment par de fortes hyperbates et par un ensemble de complications qui ont fait qualifier son style d'alambiqué[1]. Il s'intéresse aux étymologies[2], affectionne les jeux de mots[3], cultive la rime et l'assonance[4]. Ces dernières soulignent souvent le parallélisme de membres de phrase au rythme

reils enregistreurs, qui enregistrent tous les mouvements, tous les refus, toutes les difficultés qu'a une époque de croire à la parole du Seigneur. *Voyez-vous, l'important,* du moins pour des laïcs, n'est pas d'enseigner une doctrine figée, *l'important c'est* d'élre à l'écoute de l'époque dans laquelle nous nous trouvons, et de lui répondre sur le point précis où elle a une exigence. *Vous savez,* cher ami, que ce que je vous dis ici en public, ce n'est pas flatterie... *Eh bien, cela, voyez-vous, c'est de cela* que je vous remercie, cher Jean Guitton, *c'est d'être ce témoin, ce témoin* dont nous avons *tellement* besoin, car *sur ce. plan, il faut bien* le *reconnaître,* alors que l'Église de France a *tellement* gagné, s'est *tellement* épanouie *sur* tant d'autres *plans, il faut bien reconnaître* que *sur* le *plan* de la littérature... nous avons l'impression d'un grand silence dans les témoignages. » (F. Mauriac, remettant son épée d'académicien ù M. Jean Guitton. Propos recueillis par le bulletin *Marislee,* juin 1962. C'est nous qui soulignons).

1. « *inverted style* » (P. B. Corbett, *The Latin,* p. 85).

2. Voir Pr 23 *(régula;* cf. 10, 125) ; 2, 1 *(abbas;* cf. 2, 11 et 32) ; 28, 5 *(annona) ;* 31, 12 *(uigigalli) ;* 49, 2 *(vigiliae).* 11, 116 *(indis) ;*

3. Voir ConBBTT, *The Latin,* p. 116. Ajouter à cette liste: 16, 21-22 : *creditor...credentibus ;* Ths 40 : *corda...corpora* (voir note *in loco).*

4. Voir 2, 21 : *pariter...aequaliter ;* 2, 33 : *regendas...reddendas ;* 2, 38 : *monstretur...condamnelur ;* 2, 39-40 : *sollicitus...emendatus.*

soigneusement calculé[1]. Quelle que soit la valeur de la rime en prose au regard du classicisme, on ne peut nier <[uc ces formules rythmées et rimées soient d'une réelle beauté. Notre auteur est également attentif au *cursus* rythmique à la fin des phrases. Rares sont ses défaillances, même dans les passages les plus terre à terre, si bien qu'on sera parfois fondé à soupçonner un emprunt à une source ou un ajouté postérieur là où les lois du *cursus* ne sont pas observées[2].

Enfin le vocabulaire du Maître présente un certain nombre de constantes. L'adjectif *diuersus* revient avec une fréquence surprenante, au point que M. Corbett a cru déceler un jeu de mots sur ce terme en plusieurs passages[3]. Une autre expression favorite, qu'on n'a pas relevée jusqu'ici, est *in nobis, in se.* Panni ces préférences, nous nous contenterons d'en signaler quelques-unes, où se reconnaît la psychologie de l'auteur. Il y a d'abord une série d'adverbes exprimant la notion d'équité : *digne, iusie, indigne, iniusie, merito* ; puis une série de conjonctions sans cesse répétées, qui relèvent d'un effort logique pour tout justifier, tout motiver, tout expliquer : *ul, propter, quia ;* enfin des termes de coordination marquant les soucis complémentaires de distinguer *{nam, namque, nam et, enim,* adversatifs)[4] et de lier, d'unir (les mêmes mots au sens explicatif, et en outre *ul supra diximus, supra-diclus, ergo, ideo).* Rarement un écrivain a manifesté dans son vocabulaire avec autant de netteté les tendances

1. Voir Λ. Lext ix i, *Il ritmo prosaico nella Re.gola di S. Benc-detlo,* Montccassino 1942.

2. L'emprunt est probable dans le cas de 90, 25 cl -16. Les défaillances que l'on relève dans 66, 7 ; 76, 4 ; 77, 2, confirment ce que l'on sait par ailleurs : ces chapitres font partie d'une série d'appendices.

3. *The Latin,* p. 118 s.

4. En revanche *autan* ne vient presque jamais sous la plume du .Maître.

foncières de son esprit, telles que nous les révèlent son œuvre entière : sens juridique, souci pédagogique, passion de l'ordre et esprit de suite rigoureux1.

1. Relevons un dernier trait du vocabulaire de *RM:* les doublets. L'auteur dispose fréquemment de deux synonymes ou de doux formes synonymiques du mémo mot. On trouve ainsi sous sa plume, sans nuance de sens : *galius* et. *pullus, ebdoma* et *septimano, cbdomada* et *ebdoma, ebdomadarius* et *seplirnanarius, ebdomadarius* et *ebdomararius* (sic), *cellararius* ot *cellarius, uigigalli* et *uigilantes* (33, 3), *Epiphania* et *Theophania, lucernaria* et *nespera* (dans ce dernier cas, cependant, *uespera* n'apparaît qu'exceptionnellcment et semble connoter spécialement Γ/icure de cet ollicc, appelé d'ordinaire *lucernaria).* Bien entendu, il est tentant de chercher Λ rattacher chacun de ces synonymes à une couche de texte distincte. M. Cohbett y a songé à propos du premier couple indiqué plus haut *(The Lalin,* p. 128-129), mais il a senti l'invraisemblable d'une telle hypothèse pour le couple suivant. Nous croyons quo les autres doublets relevés par nous achèvent de ruiner cette explication. Il s'agit bien plutôt d'une habitude de style do l'unique autour : la variation.

TROISIÈME PARTIE

SITUATION HISTORIQUE

Chapitre premier

LES SOURCES LITTÉRAIRES

1. L'Écriture

Le Maître est loin de se montrer constant dans ses citations scripturaires. Il lui arrive fréquemment de citer le même texte sous plusieurs formes différentes. On trouve ainsi :

Gen. 2, 7 : *de* (Th 23 ; Thp 52) ; *ex* (8, 5).

Ps. 13, 2 : *de caelo semper respicit* (10, 38) ; *de caelo respicit* (11,87).

Ps. 38, 2 : *delinquam* (8, 31) ; *peccem* (9, 36).

Ps. 38, 3 : *obmutui el humiliatus sum nimis et silui a bonis* (8, 31) ; *obmutui el lacui etiam a bonis* (9, 36).

Ps. 65, 11 : texte sans glose (7, 62 ; 10, 57) ; texte avec trois gloses (90, 37).

Ps. 67, 29 : *operatus es* (89, 25) ; *operaris* (93, 31).

Prou. 10, 19 : *effugitur* (8, 35 ; 9, 34) ; *effugies* (10, 76).

Prou. 15, 3 : *speculantur* (10, 37) ; *respiciunt* (11, 86).

Prou. 16, 25 : *uidentur hominibus...ad* (7, 40) ; *putantur ab hominibus...ad* (10, 32) ; *uidentur hominibus...in* (10, 46) ; *uidentur hominum...ad* (90, 7).

Prou. 18, 21 : *mors el uita* (8, 36) ; *uita et mors* (9, 39) ; *mors el uita... posita esl* (10, 22).

Prou. 26, 11 : *redeas ad uomitus luos* (87, 10) ; *ad suum redit uomilum* (91. 37).

1er. 3, 15 : *pastores* (1, 84) ; *pastores el doclores* (11, 12).
Ml. 6, 33 : *eius* (11, 103) ; *Dei* (16, 14 ; 82, 15).
Mi. 11,28 : *omnes qui* (Th 10) : *qui* (14, 62).
Ml. 16. 24 : *semelipsum* (3, 10) ; *semelipsum sibi* (90, 10).
Ml. 19, 21 : *uade uende omnia* (87, 13) ; *uade uende quae habes* (87, 14) ; *uade el uende omnia quae habes* (91, 18) ; *uende omnia quae habes* (91, 44). De plus, l'étendue de la citation varie chaque fois.
Ml. 20, 27 : *esse inter uos...lalis* (2, 28 ; 92, 4) ; *inter uos esse...uesler ultimus* (93, 54).
Le. 4, 4 : *solo pane* (24, 5) ; *pane solo* (53, 41).
Lc. 12, 48 : *cui plus* (2, 32) ; *plus cui* (93, 20).
Lc. 14, 11 : *omnis qui* (10, 1) ; *qui* (93, 73).
Le. 14, 33 : *reliquerit omnia* (86, 17) ; *renunliauerii omnibus* (91, 15, qui ajoute une glose).
loh. 6, 38 : *eius* (Thp 34 ; 7, 51) ; *huius* (Thp 49 ; 10, 43).
loh. 12, 35 : *uos comprehendant* (Ths 9, avec gloses) ; *uobis occurrant* (91, 33. avec gloses en partie différentes).
Boni. 2, 11 : *non esi apud Deurn* (2, 19); *apud iuslurn indicem Dominum non est* (93, 88).
Eph. 4, 29 : *omne uerbum uanum* (9, 30) ; *omnis sermo malus* (11, 52).
II Thess. 3, 10 : si *quis non null operari nec* (50, 6 ; 78, 22) ; *qui non (aboral non* (53, 40) ; *qui non laborat, nec* (83, 16).
1 Tim. 6, 10 : *excideruni* (91, 22) ; *discedere* (91, 34).

Il n'est pas certain que ces variations remontent toutes à la rédaction originelle. Certaines divergences entre les manuscrits laissent supposer que les copistes ont pu avoir une part de responsabilité à cet égard[1]. Cependant

1. C'est le cas pour *Joh.* G, 38 *(eius/huius).* Voir aussi *Fs.* 13, 2 (10, 38), où *E* omet *semper; Prou.* 10, 19 (10, 76), où *E* donne *effugitur; Prou.* IG, 25 (10, 32), où *E* donne *uidenlur hominibus; Prou.* 18, 21 (10, 22), où *E* omet *posila est.* Ces faits donneraient à penser que les variations proviennent de l'archétype de *PA,* tandis que *E* aurait conservé l'homogénéité primitive. On notera toutefois

la plupart des variations sont imputables sans aucun doute à l'auteur lui-même. Ce fait doit d'autant moins nous surprendre qu'il a déjà été observé chez d'autres écrivains monastiques[1]. Gomme Cassien et Colomban, le Maître lisait, probablement l'Écriture dans diverses versions qu'il avait à sa portée[2]. De plus, il lui arrive de gloser le texte qu'il cite[3], ou au contraire de l'amputer de quelques mots[4]. D'autres fois il intervertit l'ordre des mots[6], ou bien il modifie le texte sous l'influence d'une pericope différente et fabrique ainsi une citation composite[6]. Le plus souvent, il est impossible de discerner si

que, sauf dans le cas de *Prou.* 16, 25, la citation considérée ne se rencontre qu'une fois dans *E,* ce qui nous fait ignorer comment le texte se présentait ailleurs dans le modèle de ce ms. D'autre part, il arrive à *K* de varier, lé où *PA* se montrent constants. Ainsi *loh.* 6, 38 : *facerc uoluntatem mearn* (7, 51 *E) ; uoluntatem meam facere* (10, 43 *E).*

1. Voir l'étude de M. Petschenio dans ses Prolégomènes à l'édition de Cassien *(loh. Cassiani opera,* Vienne 1888, *CSEL* 17, p. Lxxvni-xcv^, ainsi que l'index biblique de G. S. M. Walker, S. *Columbani opéra,* Dublin 1957, p. 210-220, qui met en évidence l'éclectisme de Colomban en matière scripturaire. Il suffit d'ailleurs de parcourir les notes de la *Velus Italien* de Sabatier pour constater qu'un mémo verset est fréquemment cité par le infime Père sous plusieurs formes différentes.

2. Cf. surtout *Ps.* 38, 2-3 ; *Ps.* 67, 29 ; ΛΠ. 6, 33 ; *Lc.* 4, 4 ; ***II*** *Thess.* 3, 10.

3. *Ps.* 13, 2 *(semper) ; Ps.* 65, 11 *(tribulationis... amaricationum... humilitatis); Prou.* 18, 21 *(posila est); Mt.* 19, 21 *(et); Lc.* 14, 11 *(ornais); Lc.* 14, 33 *(sequi rnc); loh.* 12, 35.

4. *Ps.* 38, 3 {9, 36); *Mt.* 11, 28 (14, 62); *Alt.* 19, 21 (les quatre citations sont différemment abrégées).

5. *Prou.* 18, 21 ; *Prou.* 26, 11 ; *Mt.* 20, 27; *Lc.* 4, 4 ; *Lc.* 12, 48; *Horn.* 2, 11.

6. *Ps.* 38, 3 *(nimis – Ps.* 37, 9?) ; *Prou.* 15, 3 *(respiciunt = Ps.* 13, 2) : *1er.* 3, 15 *(et doclores — Eph. 4,* 11) : *Mt.* 19, 21 *(omnia ▮= Lc.* 18, 22); *Lc.* 14, 33 *{reliquerit = Lc.* 18, 29); *Born.* 2, 11 *(iusturn indicem Dominum — II Tim.* 4, 8); *Eph.* 4, 29 *(uerbum uanum = Ml.* 12, 36).

l'auteur est conscient ou non du traitement qu'il fait subir au texte sacré. En tout cas, ces faits sont à rapprocher de la grande liberté avec laquelle le Maître cite certains passages qui n'apparaissent qu'une fois dans sa règle[1]. On notera aussi qu'il lui échappe des erreurs d'attribution dans ses citations[2].

En face de ce tableau des variations du Maître, il faudrait placer celui des textes qu'il cite plusieurs fois sous une forme identique, compte tenu de légères adaptations requises par le contexte :

Gen. 3, 19
Ps. 2, 9
Ps. 13, 1
Ps. 13, 3
Ps. 16, 5
Ps. 17, 45
Ps. 24, 4
Ps. 43, 22
Ps. 47, 10
Ps. 50, 17
Ps. 64, 9
Ps. 65, 10
Ps. 65, 12
Ps. 105, 1
Ps. 112, 3
Ps. 125, 5
Ps. 131, 7
Ps. 139, 12
Ps. 140, 3
Ps. 149, 5
Eccli. 18, 30
Eccli. 21, 23
Ez. 33, 11
Zach. 1, 3
Ml. 6, 9
Ml. 6, 10
Ml. 6, 13
Ml. 6, 25
Ml. 6, 32
Ml. 7, 12
Ml. 12, 36
Le. 10, 16
Rom. 2, 4
Rom. 8, 18
Rom. 12, 13
I Cor. 4, 21
II Thess. 3, 8[3]
II Tim. 2, 4

1. Voir les citations libres de 16, 65; 28, 39; 91, 66-67.

2. *1er.* 3, 15 attribué à Isaïe (1, 64 ; 11, 12) ; *Ml.* 12, 36 attribué à l'apôtre (10, 21). Dans ce dernier cas, cependant, *E* cite correctement *Eph.* 4, 29 (cf. p. 208, η. 1).

3. *Non* (83, 14) n'est sans doute qu'une adaptation au contexte *{ncc* dans 78, 20). A la lin, 78, 20 ornet *ab aliquo,* peut-être par simple

On notera ie grand nombre de citations psaliniqucs qui figurent dans ce tableau. A l'inverse de ce qui se passe pour les *Proverbes,* le texte des *Psaumes* est presque toujours constant. Rien de plus naturel, puisque le Psautier est connu par cœur mieux que tout autre livre en raison de sa récitation quotidienne.

Cette constatation nous conduit à examiner le Psautier du Maître. On a depuis longtemps remarqué que le texte suivi n'est pas le Psautier Gallican (Vulgate), mais le Psautier Romain. De fait, nous le verrons, la *BM* ne présente qu'une seule leçon qui appartienne en propre au Psautier de la Vulgate. Λ cette exception près, toutes les fois que l'apparat de l'édition diplomatique signale la conformité du texte à la Vulgate (= V), on constate que celle-ci coïncide avec le Psautier Romain ou avec un ou plusieurs des anciens psautiers latins. Car si notre texte est nettement prévulgate, on se saurait dire qu'il soit toujours conforme au Psautier Romain. Un certain nombre de leçons s'écartent de celui-ci et s'accordent avec tel ou tel des anciens psautiers[1]. Parmi ces variantes,

abrègement. Noter toutefois les formes très différentes de *II Thess.* 3, 10 (tableau précédent).

1. Nous nous référons à R. Weber, *Le Psautier Romain el les autres anciens psautiers latins,* Rome 1953. Outre les variantes caractéristiques citées plus loin, voici quelques leçons représentées dans plusieurs psautiers simultanément : *Ps.* 15, 5 : *restitues* (91, 60) ; *Ps.* 27, 3 : *trahas* (14, 36) ; *Ps.* 31, 5 : *aduersus* (10, 65) ; *Ps.* 32, 4 : *quia* (47, 3) ; *Ps.* 37, 9 : *nimis* (8, 31) ; *Ps.* 37, 10 : *est* om. (10, 34) ; *Ps.* 58, 5 : *dirigebam* (10, 24) ; *Ps.* 83, 12 : *Deus* om. (92, 68); *Ps.* 94, 6 : *antel* (11, 77) ; *Ps.* 130, 2 : *abluclalum* (10,4) ; *Ps.* 138, 9: *postremis* (10, 28). Cette liste n'est pas exhaustive. En outre, il est intéressant de relever les variantes suivantes dans le ms. *E: Ps.* 37, 9 : *nimis* (10, 86) ; *Ps.* 51, 9 : *adiuloriutn* (13, 33 – moz) ; *Ps.* 58, 5 : *direxi* (10, 24) ; *Ps.* 138, 3 : *de* (10, 16) ; *Ps.* 138, 9 : *extrema* (10, 28 : isolé, mais cf. *extremis) ; Ps.* 140, 3 : *continentiae circum labia mea* (30, 12 = a). Do son côté, on trouve dans *P* cette variante caractéristique : *Ps.* 51, 6 : *et* (13, 26 – *med).*

examinons les plus caractéristiques, c'est-à-dire, celles qui appartiennent en propre à un seul témoin[1] :

Psautier de Vérone (a) : *Ps.* 67, 29 *{operaris* 93, 31).
Ps. 105, l *{bonam esl* 10, 63 ; 14, 28).
Ps. 118, 116 *{uerbum* 89, 24).
Psautier de S. Germain (y) : *Ps.* 14, 4 *(magnificanl* Ths 26).
Psautier Gallican *{Ga) : Ps.* 33, 14 *{prohibe* Ths 13).
Psautier de Corbie (‹5) : *Ps.* 87, 16 *{suml* 10, 70).
Psautier de S. Zenon de Vérone (£) : *Ps.* 130, 2 *{si2* 10, 4).
Psautier de Lyon *{η) : Ps.* 13, 2 *{respicil* 10, 38 ; H, 86)[2].
Psautier mozarabe *(moz): Ps.* 118, 71 *{est* 10, 71).
Psautier d'Alcala *(mozx) : Ps.* 87, 16 (eP 10, 70)[3].

Les Psautiers ainsi apparentés à celui du Maître se répartissent géographiquement en trois aires : Italie (a), Gaule (y, *δ, ζ, η),* Espagne *{moz* et *moz*).* On notera toutefois que les affinités sont plus marquées et plus assurées avec le Psautier de Vérone. Or celui-ci est foncièrement italien, comme l'a rappelé naguère avec insistance le P. A. Vaccari[4].

De plus, la *PM* présente une série de variantes originales

1. Nous ne retenons pas les deux variantes suivantes : *Ps.* 94, 6 : *procedamus* {11, 77 = γ) ; *Ps.* 47, 10 : *suscipimus* (65, 9 ; 76, 3 8), car le passage de *i* il *e* et vice-versa se produit trop facilement pour qu'on puisse faire fonds là-dessus. Quant à *Ps.* 130, 2 : *si2,* cité plus bas, il s'agit d'une leçon isolée de *P,* mais qui a chance d'être authentique (voir note critique sur 10, 4).

2. Le Psautier de Lyon donne *respexil* avant correction. Le présent, dans *RM,* est une adaptation au contexte.

3. Il faut peut-être ajouter au compte de *mo:x* la leçon suivante : *Ps.* 51, 8 : *tune* (13, 30).

4. Voir R. Wbueh, *op. cil,* p. x, n. 8, cl A. Vaccari, « LaBibbia neir ambiente di S. Benedetto », dans *Biblica* 29 (1948), p. 333-334. On notera en outre que le pluriel *magnificant {Ps.* 14, 4) est attesté non seulement par le Psautier gaulois γ, mais aussi par deux mss du Psautier Romain ainsi que par Cassiodorf. *(Comm. Ps.* 14, 8, *PL* 70, 110 bc), ce qui nous ramène en Italie.

qui ne se rencontrent dans aucune recension connue du psautier. Il n'est pas toujours facile de les distinguer des simples accommodations au contexte[1]. On peut toutefois considérer les leçons qui suivent comme appartenant probablement au psautier de notre auteur :

Ps. 15, 5 *Domine* add. ; *es qui* om. (91, 60).
Ps. 15, 8 *Dominus* add. (Thp 79)[2].
Ps. 33, 11 *uero* (16, 8).
Ps. 35, 4 *Domine* add. (13, 16)[3].
Ps. 38, 2 *peccem* (9, 36).
Ps. 38, 3 *lacui etiam* (9, 36).
Ps. 46, 8 *Domino* add. (47, 5).
Ps. 47, 10 *misericordias luas* (65, 9 ; 76, 4).
Ps. 49, 16 *sumpsisti* (2, 14).
Ps. 72, 15 *dicebat* (11, 115).
Ps. 83, 13 *Deus* add. (92, 58).
Ps. 87, 16 *aulem* oin. (10, 70).
Ps. 94, 6 *Dominum... Deum* intervertis (11, 77).
Ps. 118, 4 *Domine* add. (30, 6).
Ps. 118, 71 *Domine* add. (10, 71).
Ps. 118, 116 *Domine* add. (89, 24).
Ps. 118, 176 *recollige* (14, 70).
Ps. 137, 1 *el* add'. (48, 8).

Il est évident que les nombreux cas où la variante ne consiste qu'à ajouter *Dominus,* sont assez suspects[4]. Il reste fort vraisemblable que le Maître a introduit ce mot de son propre chef pour rendre ses citations plus exprès-

1. Nous rangeons parmi ces dernières Ps. 17, *24 : tune... si obseruauero* (10, 19) el Ps. 43, 18 : *et*l om. (90, 34).

2. Celle addition se retrouve dans le ms. *C* du Psautier Romain.

3. *E* écrit *Domino,* qui sort ainsi de la citation. De même en 10, 34, où est cité *Ps.* 37, 10.

4. Deux fois cependant *Domine* se rencontre dans d'anciens psautiers : *Ps.* 118, 4 (30, 6) et *Ps.* 118, 71 (10, 71), mais *mozL* el *moz** placent le mol ailleurs que ΛΛi.

sives. D'autres variantes trahissent aussi ses habitudes de style : c'est ainsi qu'il omet *aulem* dans *Ps.* 87, 16 et lui substitue *uero* dans *Ps.* 33, 11. Or on sait qu'il évite d'ordinaire la première de ces conjonctions. Il reste cependant une demi-douzaine de cas qui ne peuvent guère s'expliquer que par l'existence d'un texte psalmique original.

Quant aux autres livres de l'Écrilure, nous ne pouvons examiner ici en détail le texte que cite le Maître. Cependant il apparaît au premier coup d'œil que ce texte est généralement prévulgate[1], compte tenu de la liberté et de l'éclectisme dont le Maître fait preuve dans ses citations[2].

2. Apocryphes et auteurs divers

1. Outre l'Écriture, le Maître cite *explicitement* un certain nombre d'ouvrages. En voici la liste, avec, le cas échéant, l'indication du titre qui leur est donné ou de la façon caractéristique dont leur citation est introduite :

Actes d'André cl de Jean : 72, 8 *(Actibus Apostolorum).*
Cassien, *Institutions* 3, 1-4 : 34, 2-3 *(Palrum Instituta).*
Jérôme, *Vila Pauli* 9 : 71, 3-9.
10 : 26, 2.
Ilisloria monachorum 'I : 26, 12 *(Vitas Palrum).*
Origène (ouvrage perdu) : 11, 62.
Passion de Sle Anaslasie : 10, 44 *(scriptura).*

1. Cf. *Ml. 7,* 13 : *interitum* (Pr 13; 7, 22 — Vulg. *perditionem) ; Ml.* 26, 39:$ed *iame.n* (Thp 38 - Vulg. *uerumlamen) ; Mt.* 26, 42: *auferri* (Thp 39 — Vulg. *transire) ; loh.* G, 38 : *non ueni facere* (Thp 34 etc. — Vulg. *descendi de caelo non ul faciam ; voir La communauté et l'abbé,* p. 229, n. 3 et 4) ; *Rom.* 8, 18 : *saeculi... superuenluram* (10, 92 ; 90, 13 — Vulg. *temporis... futuram) ; I Cor.* 9, 27 : *inuenialur* (2, 13 — Vulg. *efficiar).*

2. Voir plus haut, p. 207-210. Cf. F. Vandenbroucke, « Sur les sources de la *RB* et de la *RM* », dans *Rev. Bénéd.* 62 (1952), p. 2-10-241, et A. Vaccari, *arl. cil.* (p. 212, n. 4), p. 338-339.

Passion de Sle Eugénie : 11, 32-34 *(scriptura ipsius)* ; 33, 18 *(de sancio Heleno scriptura)* ; 95, 15.
Sextus, *Enchiridion* 145 : 9, 31 *(scriptura)* ; 10, 81 *(scriptum est).*
Visio Pauli 7 : 34, 10 *(sanctus Paulus in reuelalione sua).*
Vila Silueslri : 28, 43 *(in libris suis... sanctus Siluesier).*

Le titre de *Vilas Palrum,* que nous venons de voir appliqué à *VHistoria monachorum,* désigne en outre un ouvrage aujourd'hui perdu (63, 3-4) ainsi qu'un ensemble de récits concernant des abbés fugitifs, où l'on peut faire entrer à coup sûr les *Institutions* de Cassicn et sans doute aussi Γ*Histoire Lausiaque* de Pallade (92, 57).

ll faut ajouter 5 cette liste les deux citations non identifiées'de 11,5 *(scriptum est)* et de 16, 37. Toutes deux ne sont peut-être que des versions inconnues ou des citations très libres de l'Écriture.

Enfin on peut ranger parmi les citations explicites la *Passion de S. Sébastien* 14, en raison de la formule assez claire qui en introduit le texte (7, 45 : *illud semper scire nolentes quia).* Il en va de même pour la *Regula Macarii* 25, que l'auteur vise probablement en parlant des « Pères » (90, 92).

Dans cet ensemble d'une quinzaine d'ouvrages auxquels l'auteur se réfère explicitement, les écrits apocryphes occupent la première place (10 citations formelles). Ils comprennent trois récits concernant les apôtres *(Actes d'André; Actes de .Jean; Visio Pauli),* trois passions de martyrs (Anastasie, Eugénie, Sébastien), deux écrits se rapportant à un pape, qui est l'auteur supposé du livre (Sextus) ou le héros du récit (Silvestre). Tous ces écrits, si divers quant à l'origine et au contenu, ont en commun un certain caractère d'inauthenticité qui autorise à les considérer ensemble, comme on l'a fait d'ailleurs dès le vie siècle1.

1. Le prétendu *Décret de Gélase* (voir plus bas, p. 222, n. 1) rejette

Le premier fait qui relient l'attention, en ce qui concerne ces apocryphes, est l'assimilation à FÉcriture inspirée dont plusieurs semblent bénéficier. La citation de la *Passio Anaslasiae* n'est-elle pas introduite par la formule *dicit scriptura,* qui sert couramment à citer ΓÉcriture? Il en est de même pour une des citations de Sextus (9, 31), tandis que l'autre s'ouvre par la formule également caractéristique : *scriptum est* (10, 81).

De son coté, la *Passio Eugeniae* est appelée *scriptura* à deux reprises, mais chaque fois le terme est accompagné d'un complément explicatif[1]. L'expression *scriptura ipsius (Eugeniae),* employée en 11, 31, rappelle la périphrase qui sert deux fois à désigner ΓÉvangile : *scriptura sancti euangelii* (11, 100 ; 28, 7). Ges locutions indiquent que le mot *scriptura,* outre son emploi spécial pour désigner l'Écriture sainte, peut encore signifier a livre », en un sens général, le complément au génitif ayant pour rôle de

comme « apocryphes » les *Actes d'André* (ceux de Jean ne sont pas nommés}, les sentences do Sixte, la *Rcuclatio Pauli apostoli* (ce titre est exactement celui que la *RM* donne Λ la Visio), avec d'autres ouvrages dont un bon nombre proviennent d'auteurs bien connus, comme Fauste de Rioz ou Cassien. · Apocryphe » signilio donc pour ce document ‹ interdit, condamné », en un sens très général et quelle que soit la cause de cet ostracisme. Les *Gesta sanctorum martyrum* sont l'objet d'un jugement plus nuancé. Une des causes qui les fait écarter de la lecture publique est leur caractère anonyme. C'est aussi pour l'anonymat de leur auteur qu'une légère réserve est faite au sujet des /Idus *beati SHuestri,* bien que l'ouvrage soit toléré. Nous employons ici le mot « apocryphe » pour désigner non seulement les ouvrages prohibés comme tels par le *Décret,* mais aussi les œuvres blâmées par lui plus ou moins nettement comme anonymes et suspectes d'inauthenticité.

1. En 33, 18, *de sancto Heleno* équivaut peut-être à un génitif, complément de *scriptura,* mais doit plus probablement être considéré comme le complément de *monstrante.* En tout cas, comme en 11, 32, le nom du personnage ne permet pas do prendre la citation pour un texte inspiré.

préciser le litre de l'ouvrage[1]. *Scriptura ipsius* ne signifie donc pas autre chose que *libris suis,* expression qui désigne, on l'a vu, la *Vila SUueslri.* De pari et d'autre, il s'agit d'un ouvrage ayant pour sujet le personnage représenté par *ipsius* ou par *suis*[2]. *Seriplura* ne fait pas plus allusion que *libri* au caractère «scripturaire» de l'œuvre.

Ceci doit nous rendre prudents en ce qui concerne la *Passio Anaslasiae* (10, 44) et *VEnchiridion* de Sextus (9, 31). Quand l'auteur les appelle *scriplura,* peut-être veut-il seulement parler d'« un écrit », dont le titre lui échappe ou lui semble inutile à préciser. Ce langage est à rapprocher des trois cas où la ΛM elle-même est appelée *hanc scripluram*[3].

Il est plus difficile d'entendre en ce sens vague et affaibli l'expression *scriptum est* qui introduit Sextus en 10, 81. Ici cependant on doit encore tenir compte d'une autre possibilité d'explication : le Maître attribuerait cette sentence à un livre inspiré, tel que les *Proverbes* ou l'*Ecclésiastique,* par une erreur de mémoire analogue à celle qui lui fait confondre Isaïe et Jérémie, l'Evangile et saint Paul[4]. Cette hypothèse vaut également pour les deux *scriptura* étudies au paragraphe précédent.

Il reste un cas certain où l'apocryphe est cité exactement comme l'Écriture canonique : *in Aclibus aposlolorum legitur* annonce aussi bien les *Actes d'André el de Jean*

1. Cf. Blaise, *Dictionnaire,* s. v. *scriplura,* § 3, où est cité Tehtullien, *Pud.* 10 : *scriplura Pastoris,* le livre du « Pasteur ».

2. En 34, 10, *reuelalione sua* désigne au contraire la révélation dont Paul a bénéficié et qu'il a rapportée dans un écrit dont il est l'auteur. Cependant, comme il s'agit du titre même de l'ouvrage (voir p. 216, n. 1), l'expression est ù peu près parallèle à celles que nous éludions ici.

3. Pr 5; Pr 16; Pr 21. Dans les deux premiers cas, cependant, le règle est présentée comme un écrit quasi inspiré. Il est donc possible que *scriplura* soit employé à dessein pour renforcer l'impression qu'il s'agit d'un texte sacré.

4. Voir plus haut p. 210, n. 2.

(72, 8) que les *Actes des Apôtres* écrits par saint Luc (20, 5). Ce fait est de nature à renforcer l'impression que la *Passio Anaslasiae* et les *Sentences* de Sextus sont, elles aussi, plus ou moins consciemment et délibérément assimilées à l'Écriture inspirée. Le moins qu'on puisse dire est que le Maître ne sc préoccupe pas d'établir une distinction nette entre l'Écriture sainte[1] et certains apocryphes, que ceux-ci remontent censément à l'âge apostolique *(Actes* et *Visio Pauli)* ou même seulement au temps des martyrs *(Passions* et Sextus).

2. Outre ces citations explicites, le Maître cite souvent de façon seulement *implicite.* Étant donné l'incertitude qui plane sur la date où fut composée la *RM,* ces rencontres entre le Maître et d'autres écrivains peuvent être interprétées soit comme des citations de ces écrivains par le Maître, soit comme des citations du Maître par ces auteurs[2]. Aussi importerait-il d'établir autant que possible dans chaque cas le sens de la dépendance.

A cet égard, il est intéressant de noter que le Maître reproduit sans le dire explicitement plusieurs textes dont nous sommes sûrs qu'ils lui sont antérieurs. C'est le cas de mainte citation scripturaire[3] et d'auteurs tels que Salluste (14, 82) ou Cyprien (Thp). Il lui arrive aussi de faire des emprunts inavoués à un ouvrage qu'il cite explicitement par ailleurs[4]. Ces faits indiquent une propension

1. Appelée d'ordinaire *scriptura,* sans épithète, mais parfois *scriptura diuina* (10, 1) ou *sancta scriptura* (Thp 47. etc.).

2. C'est ainsi que D. Genestoot croit que Cassien dépend du Maître (« La *RM* et la *RB* » dans *RAM* 21 [1940], p. 51-112, spécialement p. 61, n. 9 et p. 107).

3. Cf. Pr 13-14 ; 1, 81 ; 2, 13, etc.

4. Ainsi Jérôme, cité explicitement en 26, 2; 71, 3-9, et implicitement en 27, 36 ; 28, 38, etc. ; *Visio Pauli,* citée explicitement en 34, 10, et implicitement en 86, 7; 91, 29, etc.; *Passio Scbastiani,* citée presque explicitement en 10, 35, et implicitement en 3, 89-90, etc. ; Cassien, cité explicitement, fi ce qu'il semble, en 34, 2-3, et implicitement en 1, 1-6, etc. Tel proverbe courant est expressément

à utiliser des sources sans le déclarer formellement. Nous pouvons donc nous attendre à découvrir dans la *RM* beaucoup de véritables citations implicites. Sans doute la preuve définitive ne peut-elle être faite que si l'on réussit à dater la *RM* de façon certaine, comme nous essaierons de le faire plus loin. Mais il est très vraisemblable a *priori,* d'après ce que nous savons des habitudes littéraires du Maître, que Julien Pomère, Césaire d'Arles et Cassien, aussi bien que Nicétas de Remesiana, lui ont effectivement fourni les passages où il se rencontre avec eux[1].

3. Explicites ou implicites, les citations non scripturaires du Maître ont la meme élasticité que scs citations scripturaires. On s'en aperçoit en confrontant les textes qui sont cités plusieurs fois[2] :

Sextus, *Enrichidion* 145 : *paucis* (9, 31); *paucis uerbis* (10, 81).
Jérôme, *Ep.* 22, 35 : *cenae eorum mutantur* (27, 36) ; *cenas suas mutent* (28, 38).
Passio Sebasliani 14 : *iuxla* (7, 45) ; *secus* (10, 35).

On ne saurait trop insister sur ce comportement habituel

désigné comme une *sententia* (27, 25), tel autre est incorporé au texte sans préavis (2, 44).

1. Il en est de mémo pour la *Passio Juliani,* qui n'a fourni au Maître aucune citation explicite. Ce silence doit certes rendre prudent, d'autant que l'histoire du texte de cette *Passio* reste à faire. D. Genestout, qui s'y emploie à l'heure actuelle, a bien voulu nous assurer que le texte authentique est assez différent de celui du *Leclionnaire de Luxeuil* pour rendre inacceptable l'hypothèse d'une dépendance du Maître par rapport à la *Passio.* C'est donc sous bénéfice d'inventaire que nous signalons ces analogies frappantes entre la *RM* et la *Passio,* et en nous tenant prêt à modifier les vues proposées par nous naguère (« Une nouvelle édition do la *RR* », dans *RAM* 36 [I960], p. 214-226), dès que D. Genestout aura réussi à démontrer sa thèse.

2. Comparer aussi la citation de Cassien en 10, 63 et 93, 72 *(intimo/ ultimo).*

du Maître. Si do telles variations ne se rencontraient qu'exceptionnellement dans la /?.W, on serait peut-être fondé à soupçonner l'œuvre d'hétérogénéité, comme n'ont pas manqué de le faire certains critiques[1]. Mais puisqu'il s'agit d'un phénomène qui s'observe sur toute l'étendue de la règle et à propos de toutes sortes de citations[2], force est de reconnaître dans ces faits une habitude de l'unique auteur, qui sur ce point se comporte exactement, nous l'avons vu, comme plusieurs autres écrivains monastiques.

4. Outre les citations implicites que nous avons repérées, il se peut que le Maître emprunte parfois â des sources aujourd'hui perdues. Seule la critique interne pourrait déceler ces emprunts. On a proposé d'en voir un dans la digression sur les gyrovagues (1, 16-72), mais les idées et le style de ce morceau sont trop en harmonie avec le reste de la règle pour qu'une telle supposition puisse être retenue[3]. En revanche, les ch. 47-18 présentent une particularité de vocabulaire très remarquable qui nous semble un indice sérieux d'emprunt à une source[4][5] Il en est de même pour le *Thema*[6].

1. Voir F. Vandenbroucke, « Le Maître el S. Benoit dépendent-ils d'une source commune? », dans *RTAM* 18 (1951), p. 142 s. ; T. Path, • Der Magistertcxl », dans *Studia Anselmiana* 44, Borne 1959, p. 46-47 et n. 123-124. Cet auteur fonde ses conclusions sur un relevé des variantes qui est incomplet en ce qui concerne *Prou.* 16, 25. L'argument s'effondre si l'on tient compte en particulier de la variante *adlin* à la fin du verset (voir plus haut, p. 207).

2. Voir p. 207-210, ce qui concerne les citations de l'Écriture.

3. Voir notre annotation, et en outre *Introd.,* p. 182.

4. *Ait* y revient trois fois devant des citations scripturaires (47, 2; 48, 5 ; 48, 14), alors que le reste de la règle n'emploie jamais ce mot dans ses innombrables formules d'introduction à l'Écriture.

5. *llcrum* sert habituellement dans le *Thema* à enchaîner les citations, tandis que l'auteur se sert de *item* dans le reste de la Règle. Voir *Jnlrod.,* p. 132, n. 1, en tenant compte des observations formulées p. 108, n. 2.

Chapitre π

DATATION ET LOCALISATION

1. L'époque

D'après les sources utilisées, on peut indiquer le *terminus a quo* avec une certaine précision. Si les *Passions* complaisamment citées par le Maître ne peuvent être datées avec certitude, on s'accorde du moins à placer la composition de la *Vila Siluesiri* dans les dernières années du vθ siècle. En effet, cet écrit est cité par un apocryphe symmachien de l'année 501, les *Gesta Liberti,* en des termes qui indiquent que son apparition est encore toute récente[1]. Cette citation explicite rejoint plusieurs emprunts inavoués à des textes qui ont sans doute vu le jour au début du vie siècle, comme le Symbole *Quicumque,* la *Regula monachorum* de Césaire et surtout le *De uila conlemplaliua* de Julien Pomère[2].

Le *terminus ad quem* est plus difficile à déterminer. D'après l'âge des plus anciens manuscrits, la *RM* a certainement été composée avant la fin du vift siècle[3]. Si l'on

1. Voir L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*,* t. 1, Parie 1955, *Introduction,* p. exiv, n. 54. Les *Gcsla* donnent à l'ouvrage le titre *Liber Siluesiri,* qui est celui dont se sert le Maître *(libris).* Ce litre 8c retrouve dans un itinéraire du vn° siècle *(ibid.,* p. cxv).

2. Voir 91, 70. Pomère, qui enseigna la grammaire à Césaire dans les dernières années du v· siècle, serait entré dans la cléricalure vers 503. Le *De uila conlcmplatitta* a été écrit à cette époque. Cf. P. Richê, *Éducation el culture dans l'Occidcnl barbare,* Paris 1962, p. 70-71.

3. Voir F. Masai, *Édilion diplomatique,* p. 59-60.

interroge le texte lui-même, ce sont encore les sources qui apportent quelques éléments de réponse au moins probables. Nous avons vu que le Maître cite avec prédilection certains apocryphes prohibés ou déconseillés par le prétendu *Décret de Gélase*[1]. Il est clair que notre auteur ne soupçonne pas que scs lectures préférées puissent être l'objet d'appréciations de ce genre. Or le *Décret,* sans être un document officiel, se présente cependant comme l'expression des vues et de la pratique de l'« Église romaine », c'est-à-dire des personnalités dirigeantes du clergé de Rome. Que le rédacteur appartienne ou non à ce milieu[2], il n'y a pas lieu, semble-t-il, de mettre en doute ce qu'il rapporte des principes qu'on y professe. Dès lors le *Décret* nous fait connaître à la fois les ouvrages qui étaient en vogue parmi les fidèles de Rome et le jugement que le clergé portait sur ces lectures.

Ce tableau est d'autant plus intéressant pour nous que la *RM,* nous le verrons bientôt, a été composée selon toute vraisemblance dans le voisinage de Rome. De fait, les goûts littéraires des chrétiens de Rome, tels que nous les entrevoyons à travers le *Décret,* sont bien ceux que révèle l'œuvre du Maître[3]. Mais alors, comment expliquer

1. *PL* 59, 157-180. Nous citons le texte et les divisions de E. von Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum,* Leipzig 1912 *(Texte und Untersuchungen,* 38, 4), reproduit par H. Leclercq, art. *Gélasien (Décret),* dans *DACL* VI, 740-745. Seuls nous intéressent les ch. IV et V. A ce sujet voir plus haut, p. 215, n. 1. Aux ouvrages énumérés dans cette note, il faut joindre les oeuvres d'Origéne *(Decretum,* IV, 5, 2; *RM* 11, 62), au sujet desquelles le rédacteur du *Décret* déclare qu'il suit le jugement de S. Jérôme, rejetant les unes et admettant les autres.

2. Cf. B. Altaner, *Patrologie*,* Fribourg 1951, p. 414, qui situe le rédacteur dans la Gaule méridionale. Do môme E. Dekkers, *Clavis* 1676.

3. On le constate non seulement à propos des ouvrages déconseillés par le *Décret* (ci. n. 1), mais aussi quand celui-ci recommande chaudement les *Vitae Patrum* de Jérôme (IV, 4, 2).

que notre auteur se montre si insouciant des réserves et même des interdits qui atteignent nombre de ses lectures préférées[1]? Cette attitude ne se comprend, surtout de la part d'un chef de communauté, que si le clergé romain n'a *pas encore* pris position à l'endroit des ouvrages suspects. La rédaction de la *BM* doit donc se situer avant celle du *Décret,* ou plus exactement avant que l'« Église romaine » ait adopté les positions que constate ce document[2].

S'il en est ainsi, on aimerait pouvoir dater avec précision le fameux *Décret.* Malheureusement cette date n'est pas plus certaine que la patrie du rédacteur. Certains historiens parlent des années 520-530[3]. D'autres songent à une période antérieure et plus large[4]. De toute façon, si peu satisfaisant

1. Les emprunts à Cassien et à Origène ne font pas difficulté, puisque le premier n'est jamais nommé ni même cité ouvertement par le Maître et que le second n'est pas condamné en bloc par le *Décrcl.* Les citations des *Passions* sont à la rigueur compatibles avec le *Décret* (IV, 4, 1), puisque celui-ci ne vise probablement que la lecture publique de ces Actes aux offices liturgiques, mais les critiques que leur adresse le Pscudo-Gélase contrastent fortement avec l'estime que leur voue le Maître. L'opposition éclate quand le Maître cite explicitement les *Actes d'André, VEnchiridion* de Sextus (sans nommer l'auteur) et la *Beuclalio Pauli,* tous ouvrages rejetés comme « apocryphes » par le *Décret.* De plus, l'auteur et les inspirateurs de celui-ci auraient sans doute froncé le sourcil en entendant citer comme « Écriture » *ces* mêmes écrits (cf. p. 216-218).

2. Ou du moins certaines de ces positions. L'usage de ne pas lire à l'église les *Gesta martyrum* remonte sans doute beaucoup plus haut et s'explique, avant tout autre motif, par le conservatisme liturgique de Borne. A ce propos, on notera que la *HM* ne parle jamais d'une lecture publique de ces *Gesla* à l'office. Le ch. 49 ne précise pas en quoi consistent les *lectiones* des vigiles. Il est donc possible que le monastère du Maître se conformât sur ce point à la discipline de l'Église romaine.

3. Ainsi, dans une conférence inédite, A. Mundé qui se réfère aux conclusions de E. von Dobschütz.

4. Cf. B. Massigli, cité par H. Leclercq, art. *Gélasien,* dans *DACL,* VI, 735-738 ; G. Bardy, art. *Gélose (Décrcl de),* dans *DBS,*

que soil ce document au regard de la science moderne, il suppose un eiïort d'information et de critique qui cadrerait assez bien avec ce que nous savons du mouvement intellectuel inauguré à Rome sous le pape Gélasc1. C'est, semble-t-il, au cours des deux ou trois décades qui suivirent ce pontificat que le clergé romain s'est avisé d'opérer un tri sévère parmi les lectures courantes des fidèles. On voit que ce *terminus ad quem,* si imprécis soit-il, nous ramène ù ce premier quart du vi® siècle où nous avait conduit l'examen des sources.

Cette datation rend compte de l'utilisation de la *RM* par saint Benoît. D'autre part elle est compatible avec les indices chronologiques aussi rares que ténus qu'on peut recueillir dans l'œuvre du Maître. Celui-ci vit à une époque où il existe encore des « infidèles » (95, 21). Or nous savons par la vie de saint Benoît que l'évangélisation du Gassin n'était pas achevée quand le saint patriarche s'y établit2. Le Maître parle aussi de l'« empereur» (82, 2) et du « César désigné » (93, G3). Ces allusions au régime impérial n'obligent pas plus à remonter à une date antérieure à la chute de l'empire d'Occident (476)3 qu'à descendre jusqu'à la reconquête de l'Italie par les Byzantins (535-540). On parle encore en France de « roi » et de « dauphin » un siècle et demi après la disparition de la royauté. Le langage du Maître s'explique aisément

III, 587-588, qui propose les années 484-519. De son côté, C. Vagaggini, ‹ La posizione di S. Benedetto nella questione semipelagiana », dans *Studia Benediclina,* Rome 1947 *(Studia Ansdmiana* 18-19), p. 37, indique les deux premières décades du vte siècle.

1. Gélasc I (429-496) est l'initiateur de ce qu'on a appelé la *renaissance gdasienne.* C'est lui qui appela à Rome Dcnys le Petit et le mit au travail.

2. Grégoire:, *Dial.* 2, 8, Moricca, p. 95, 8 : *infidelium insana multitudo.*

3. On sait d'ailleurs que l'empereur de Byzance resta nominalement souverain de l'Italie au temps des rois ostrogolhs (476-540).

à une époque où, sous la domination des rois goths, les esprits des « romains » d'Italie restent hantes par le souvenir de la Rome imperiale et ouverts à l'espoir d'une libération par les armes de Byzance.

Au reste, la date que nous proposons est confirmée dans une certaine mesure par quelques indices d'ordre liturgique : l'existence de prime et de la sexagésime, le commentaire des psaumes dans un contexte baptismal, le système des deux lectures du Nouveau Testament à la messe et l'usage qui interdit le chant de l'alleluia hors du temps pascal. Ce sont là, nous le verrons, des traits qui se situent au mieux dans les parages de Rome et de la Campanie au cours des premières décades du vie siècle[1][2]

2. La région

Revenons à l'examen des sources pour en tirer les indications qu'elles peuvent fournir au sujet de la patrie du Maître. Λ cet égard le fait majeur est l'utilisation par l'auteur de quatre Vies de saints typiquement romains : Anastasie, Eugénie, Sébastien et Silvestre. Non seulement ces saints possèdent à Rome un sanctuaire et y sont l'objet d'un culte, mais leurs Actes eux-mêmes sont parmi les plus caractéristiques de ce qu'on a appelé le *Ligendier romain**. Le P. Delehaye a naguère démasqué d'une main

1. Au sujet de prime, cf. *Inlrod.,* p. 47, et en outre J. Frocer, *Les origines de prime,* Home 1946, p. 74 et p. 102, n. 221. En ce qui concerne les autres usages, voir plus bas p. 228-229. On trouvera dans *La communauté cl l'abbé,* p. 505, η. 1, deux indications complémentaires tirées du sens de *praeposilus* et de l'institution du conseil dans *RM* (cf. *ibid.* p. 193-198 et p. 388-402).

2. H. Delehaye, *Étude sur le légendier romain,* Bruxelles 1936. Ce que nous disons ci-après concerne plus directement les trois premières passions. La *Vila Siluestri* se distingue des autres légendes romaines par plusieurs caractères propres qu'a bien dégagés L. Duchesne *(supra,* p. 221, n. 1). De plus les tendances ascétiques y sont moins prononcées, l'intérêt se portant sur d'autres objets.

impitoyable ces légendes, œuvres de pure fantaisie fabriquées à partir des maigres données de la tradition liturgique de Rome : un nom, un lieu de cuite, un jour anniversaire, il n'en fallait pas plus aux rédacteurs de ces Passions pour bâtir de toutes pièces, par des procédés aussi arbitraires que peu variés, des récits remplis de prouesses héroïques, de triomphes éclatants et de prodigieux miracles.

Qu'une telle littérature ait pu séduire un moine comme le Maître, on le comprend sans peine en constatant les tendances ascétiques qui s'y manifestent : la virginité, le jeûne, les veilles, l'oraison, y sont à l'honneur aussi bien que le martyre. Il est visible que ces légendes ont été composées par des moines cl, en bonne partie, pour des moines ou pour des chrétiens fervents qui partageaient le môme idéal. Sainte Eugénie, l'héroïne préférée du Maître, passe d'ailleurs par la vie monastique et par l'abbatiat avant de subir le martyre. Romaines par leurs attaches historiques et topographiques, les légendes dont nous parlons portent spécialement la marque des milieux monastiques de la Ville Éternelle dont elles sont le produit[1].

Mais ce qui nous importe le plus ici, c'est qu'en utilisant si volontiers ces récits hagiographiques, le Maître pose sur son œuvre une première estampille romaine. Sans doute peut-on concevoir que la diffusion du *Légendier romain*

1. On possède d'ailleurs un demi-aveu (I'Arn'Obb 1b Jeune, *In Ps. 101: scripsimus passiones eorum in progenies altéras.* CC. *In Ps. 123,* qui rappelle les Passions. Ces faits ot d'autres semblables ont été relevés par G. Morin, *Éludes, textes, découvertes,* t. I, Paris 1913, p. 347, n. 1. On pout y ajouter l'analogie frappante des comptes-rendus d'allure judiciaire qu'on trouve dans la *Vila Silueslri* (controverse de Silvestro avec les juifs) et lu *Conflictus cum Serapione* d'Arnobe. — Outre les tendances ascétiques communes aux Passions et à la *ll.M,* on notera que celle-ci fait une place d'honneur au thème du martyre dans sa doctrine de l'obéissance (7, 59 et parallèles). Il n'est pas jusqu'au goût de la plaisanterie, assez prononcé chez le Maître, qui ne se retrouve dans les Passions. Voir par exemplo les scènes burlesques de la *Passio Anastasias* 12-14 et 28.

ait atteint dès celle époque des régions assez éloignées de Rome[1]. Mais les citations du Maître supposent, une telle familiarité avec ces textes qu'on ne se les expliquerait pas si l'auteur et ses auditeurs ne s'étaient pénétrés ensemble de cette littérature par la lecture commune. A son tour, cet intérêt communautaire semble indiquer une dévotion collective, comme on en voue à des saints autochtones. Il est difficile d'imaginer loin de Rome une communauté vivant à ce point du souvenir des saints romains, alors que chaque région et presque chaque cité entretenait jalousement le culte des martyrs locaux.

Une de ces lectures favorites du Maître lui fournit la justification d'une observance qui est, elle aussi, typiquement romaine. Il s'agit de la dispense de jeûne le jeudi[2], dont la *Vila Siluestri* venait de faire l'apologie contre les critiques des Grecs. La même *Vila* témoigne de l'usage romain contemporain en ce qui concerne les fériés spécialement vouées au jeûne. Or ce sont celles-là aussi qu'indique la PM[3], et en particulier le samedi, qui n'est pas jour de jeûne en Orient et dans beaucoup d'Églises d'Occident.

Mais si l'on veut poursuivre ce parallèle entre les usages liturgiques de Rome et ceux du monastère du Maître, il est nécessaire d'étendre l'enquête au-delà du cercle des livres qui ont servi de sources à la *RM*. Bien qu'Évangéliaires.Sacramentaires et *Ordines Romani* ne nous renseignent directement que sur l'état de la liturgie romaine un siècle et demi au moins après le Maître, la tradition qu'ils représentent remonte d'ordinaire bien plus haut. Aussi est-il très significatif de trouver ces livres liturgiques en accord

1. Lu *Passio Eugeniae* était connue dans le Sud de la Goule avant 518, comme en témoigne un passage d'Avrr dr Vienne, *Poem.* VI, *PI.* 59, 378 bc.

2. Voir 28, 41-43 et *fnlrod.,* p. 39, n. 1. Comparer la justification du sommeil après matines à l'nide de la *Passio Eugeniae (infra,* p. 230, n. 2).

3. Mercredi, vendredi, samedi. Cf. *Introd.,* p. 40, n. 1-4.

avec la *RM* sur plusieurs points : jeûne du samedi, veille de la Pentecôte[1], absence d'oiHces les Vendredi et Samedi Saints[2], suppression de la lumière artificielle dans la nuit qui sépare ces deux jours[3]. Les noms des fêtes sont les mêmes de part et d'autre : *Sabbalus Pentecosten* pour la veille do la Pentecôte[4], .Ascensa pour l'Ascension[5], *Theophania,* en concurrence avec *Epiphania,* pour l'Épiphanie[6], *uicesima* pour la mi-carême, précédée de la *tricesima*[7]. De plus, vu la datation que nous avons déterminée, on peut établir une correspondance entre certaines indications données par la *RM* et ce qu'on sait de la liturgie romaine au début du VIIIe siècle : c'est le cas pour la limitation de l'alleluia au temps pascal[8] et pour le système des deux lectures du Nouveau Testament à la messe[9].

1. Voir note sur 28, 45.
2. Voir note sur 53, 48.
3. Voir notes sur 53, 61-63.
4. Voir note sur 28, 41-45.
5. Voir note sur 28, 41-43.
6. La *RM* emploie six fois *Epiphania* (ch. 39-45 et ch. 53) et une fois seulement *Theophania* (28, 47). A Rome, *Epiphania* apparaît dans un titre du Sacramentaire Grégorien (Lietzmann, p. 16, n° 17), tandis que *Theophania* figure dans ceux du Gélasicn (voir note sur 28, 47). Que si l'on tient ces derniers pour inauthentiques et dus à une influence gallicane (C. Mohrmann, *Études sur le lalin des chrétiens,* t. T, Rome 1961, p. 269), il reste à expliquer la présence constante de *Theophania* dans les *comes* de Würzbourg (cf. H. Leclercq, art. *Lectionnaire,* dans D.4CL, VIII, 2286), <le Murbach et d'Alcuin, et dans les trois plus anciens types du *Capitulare Euangeliorum.* Ce n'est que dans le dernier type de celui-ci, postérieur ù 750 et mêlé d'éléments francs, *qp'Epiphania* apparaît, sans éliminer d'ailleurs son rival (Klausbr, p. 141, n° 11-12). Il semble donc que *Theophania* appartienne au vocabulaire de l'ancienne liturgie romaine au moins autant quo *Epiphania.* En revanche ce dernier est caractéristique du Lectionnaire de Capoue et des lectionnaires napolitains. Cf. H. Leclercq, art. *Naples* dans *DACL,* XII, 759-763.
7. Voir *Inlrod.,* p. 42, n. 2.
8. Voir 28, 46 et *Inlrod.,* p. 38, n. 2.
9. Voir note sur 46, 6-7.

D'autre part, si la scxagésime n'est attestée à Rome que plus tard, la Campanie est avec la Provence une des deux régions où cette anticipation du jeûne quadragésimal fait son apparition dans la première moitié du vi° siècle'. C'est également vers la Campanie qu'oriente le commentaire des Psaumes 33 et 14 qui suit celui du Pater à la fin du *Thema.* Étant donné le caractère baptismal de toute cette introduction, il est difficile de ne pas mettre ce commentaire en rapport avec la tradition des psaumes aux catéchumènes qui semble être un rite propre à l'Église de Naples justement à cette époque2. Ces deux indices convergents incitent à localiser le monastère du Maître vers le sud-est de Rome, en direction de Capoue et de Naples; d'autant que rien ne donne à penser qu'il ait pu se trouver à l'intérieur de la Ville3. Est-ce par hasard que

1. Voir 28, 11 et *Inlrod.,* p. 42, n. 1. A défaut de la sexagésime, la quinquagésime est indiquée équivalemment par le *Liber Ponli/lcalis,* I. I, p. 129, 2, qui attribue au pape Télcsphore l'institution de sept semaines de jeûne avant Pâques. Or le rédacteur écrit à Rome sous Hormisdas (514-523). Comme l'a noté I.. Duchesne *(ibid.,* η. 2), «l'auteur... s'est mis en désaccord avec la discipline réelle cl obligatoire. 11 aura sans doute voulu faire de la propagande en faveur d'une observance plus sévère ». La *RM* atteste la même tendance à faire durer le carême quarante jours, mais elle obtient ce résultat différemment. 11 s'agissait de pratiques de dévotion non encore admises par l'autorité ecclésiastique dans l'usage officiel de l'Église romaine. Comparer la distinction faite, à propos de l'alleluia, entre l'usage des églises et celui des monastères (28, 46-47).

2. Voir notes sur Ths 1 et Ths 10-14. Cf. 13. Eg u , *Der uierzehnte Psalm im Prolog der Regel des III. BenediM,* Sarnen 1962, p. 99 (voir aussi p. 80 et 126).

3. Les expéditions à pied ou en voiture dont il est souvent question (ch. 57-63 et 66-67 ; 87, 48 ; 87, 72-75) se comprennent mieux si le monastère est ù l'écart et doit faire ses emplettes au loin. Dans un centre important, il suffirait d'aller au marché. De plus, le travail des champs est envisagé comme possible, bien qu'écarté pour des motifs ascétiques (ch. 86). Enfin la satire des gyrovagues parait supposer une campagne semée de monastères cl d'ermitages plutôt qu'un centre urbain.

Ste Eugénie cl S. Sébastien, dont notre auteur cite les Actes avec prédilection, ont précisément, leur tombeau, l'une sur la Voie Latine, l'autre sur la Voie Appienne, qui toutes deux se dirigent vers cette région du sud-est de Rome1?

Aux indices liturgiques que nous venons de relever, il faut joindre certaines observances monastiques qu'on trouve à la fois dans la et dans deux *Ordines Romani* du vin0 siècle. Ce sont les heures de sommeil après matines2, la célébration des complies au dortoir, terminées par le verset. *Pane Domine3,* les multiples bénédictions qui scandent le repas45 Ces deux dernières particularités se retrouvent dans *VOrdo Qualiter,* témoin de l'observance cassinaise à la même époque. De plus, ce dernier *Ordo* conserve plusieurs traits caractéristiques de l'œuvre du Maître6.

Dans le domaine du vocabulaire, l'expression *pullorum canius,* où l'on a voulu voir un trait espagnol ou gaulois, est bien attestée dans la langue des milieux monastiques de Rome aux v®-vi« siècles®. Il ne manque pas, d'ailleurs, d'expressions spéciales employées par le Maître, qui n'ont été repérées jusqu'ici que chez des auteurs romains ou

1. Nous devons celte suggestion, ainsi que plusieurs autres, ù une conférence inédite de 1). Mundû, dont il nous a aimablement communiqué le texte.

2. Notes sur 33, 9 et 33, 18. Ci. *Inlrod.,* p. -lG, n. 5. D'ailleurs le Maître s'appuie déjà sur la *Passio Eugeniae,* qui témoigne à sa manière d'un usage romain, de même qu'il justifie la dispense de jeûne le jeudi A l'aide de la *Vila Silueslri {supra,* p. 227, n. 2).

3. Note sur 30, 12. Sur la boisson avant complies, voir note sur 27, 10.

4. Comparer *RM* 23 avec *Ordo Romanus* XIX, 5-15. Le même système de bénédictions est décrit par l'Ordo *Qualiter* (B. Albers, *Consuetudines monasticae,* t. HI, Mont-Cassin 1907, p. 44-4G).

5. Notes sur II, G8 *(crede)* ; 19, 8 *(Benedicite);* 47, 21 (ne pas cracher devant soi}.

G. Voir *Inlrod.,* p. 40, n. 6.

italiens[1]. Si l'on ajoute à ces faits l'origine italienne des deux manuscrits anciens de la *RM* ainsi que l'utilisation massive de celle-ci par l'abbé du Gassin peu de temps après sa rédaction, on conviendra que tous ces indices sont suffisamment convergents pour créer une conviction. Cette localisation peut expliquer encore plusieurs traits de mœurs qui, sans être absolument caractéristiques, se situent bien dans la région romaine à cette époque. Nous songeons ici aux railleries des séculiers contre les moines[2], aux précautions prises pour écarter une interprétation manichéenne de l'abstinence[3]. L'importance donnée à l'huile dans l'alimentation est aussi en situation dans ce pays[4]. Enfin il ne faudrait pas négliger le fait que notre auteur utilise à peu près constamment le Psautier Romain. Sans doute cette version des psaumes n'a-t-elle reçu son nom que bien plus tard et peut-être loin de Rome[5], mais la tradition immémoriale qui l'a fait utiliser dans le service divin des basiliques romaines justifie suffisamment ce nom et confirme ce que nous avançons de la terre d'origine de notre règle.

Il est désormais inutile, pensons-nous, de réfuter une à une les diverses localisations qu'on a proposées pour la *RM*. La seule de ces hypothèses qui mérite une certaine attention est celle (pii insiste sur les rapports du Maître avec le monachisme provençal et spécialement celui de

1. Ainsi *pallios linoslimos* (n. sur 81, 5), *sagos lumentacios* (n. sur 81, 31), *lenis cl racanis* (n. sur 81, 32), *erigi* au sens d'être exclu (n. sur 13, 41).

2. Voir note sur 24, 21.

3. Voir note sur 53, 27.

-l. Cf. 15, 44 et 53, 7-8. L'absence d'huile est une mortification des plus pénibles. Voici un autre détail qui peut aider à localiser ce monastère : il n'est jamais question de manger du poisson. Ce fait recoupe l'absence de toute allusion à la mer ou à un cours d'eau.

5. Voir B. Whukk, *Le Psautier Romain,* Rome 1953, p. vui-ix.

Lérins1. H est vrai que. les écrits de Cassien ont beaucoup influé sur le Maître, mais à cette époque les *Institutions* et les *Conférences* ont un rayonnement universel qui est loin de se limiter au Sud de la Gaule2. Et si la *Régula IV Patrum,* celle de Césaire d'Arles et l'œuvre de .Julien Pomère ont pu fournir quelques traits à la *RM,* ni la structure de l'office, ni le régime des jeûnes, ni l'organisation de la communauté ne prêtent à des rapprochements entre les deux milieux3. Que d'ailleurs le Maître cite une phrase de la *Visio Pauli* qui semble avoir été fort goûtée par les moines gaulois4, cela n'est guère significatif, dès lors que d'autres passages du même écrit sont utilisés, parfois explicitement, par la *RM,* qui s'avère ainsi indépendante en ses citations5.

1. Hypothèse proposée ou suggérée très diversement par I. Schuster, *Regula monasteriorum,* Alba 1945, p. 9, η. 1 ; β. Steidle, * Das Inselkloster Lerin und die *RB* », dans *Benediklinische Monal-Schrifl* 27 (1951), p. 386 ; F. Masai, « La *RM* 5 Moutiers-Saint-Jean », dans *A Cluny,* Dijon 1950, p. 192-202; P. B. Corbett, » The *RM* and some of its problems », dans *Studia Palristica* I, Berlin 1957, p. 82-93 ; Th. Payr, « Der Magisterlext », dans *Studia Anselmiana* 44, Rome 1959, p. 83-84 ; R. Hanslik, *Benedicti Regula,* Vienne I960, p. xiv et lxxv.

2. Cf. Ferrand, *Vila Fulyenlii* 23-24 pour l'Afrique ; Cassiodore, *Inst.* 29 pour l'Italie du Sud. A Rome môme, le *Décret de Gilase,* par la condamnation qu'il porte contre Cassien, atteste son succès.

3. Sur l'oflice à Arles et dans la *RM,* voir *Inlrod.,* pages 60 à 63. Jeûnes : *Inlrod.,* p. 40, n. 4. L'organisation décimale semble faire défaut dans les communautés artésiennes, alors que tout repose sur elle chez le Maître. Voir K. Ballinger, « Papst Gregor der Grosse und der lit Bencdikt », dans *Studia Anselmiana* 42, Rome 1957, p. 305-306. *Praepositus* a en conséquence une signification différente de part et d'autre. Les autres officiers dont parle Césaire sont pour la plupart inconnus du Maître.

4. Voir note sur 86, 7.

5. Ajoutons pour mémoire que l'expression *porro a finibus aduenire Italiae* (1, 36) se comprend aussi bien aux environs de Rome qu'en Gaule méridionale.

Nous pouvons donc formuler finalement avec le maximum de probabilité la conclusion suivante : la RA7 a été écrite dans le premier quart du vi® siècle en une région proche de Rome, vers le sud-est, où se faisaient sentir à la fois l'influence dominante de la Ville Éternelle et celle, plus ténue, de certaines Églises de Campanie.

QUATRIÈME PARTIE

PRÉSENTATION DE L'ÉDITION

Chapitre premier

UTILISATION DES MANUSCRITS

La valeur respective des manuscrits *PAE* a été suffisamment étudiée avant nous[1]. Il est clair que notre texte suivra ordinairement le ms. *P,* sauf à corriger scs fautes manifestes et à lui préférer *AE,* en règle générale, quand ces derniers sont d'accord contre lui. Ces trois manuscrits seront, bien entendu, utilisés intégralement, c'est-à-dire que l'apparat fournira leurs variantes pour toute l'étendue des textes qu'ils nous livrent. Il en sera de meme pour les mss SW. En revanche, nous n'utiliserons *K* que pour les deux passages où il supplée des feuillets perdus de /1. Une seule exception sera faite : après la rentrée en scène de *A* en 12, 2, nous prolongerons la consultation de *K* jusqu'en 13. 12, afin de permettre une confrontation de l'apographe et du modèle.

C'est également à une confrontation de ce genre qu'on se limitera en ce qui concerne les deux manuscrits de la *Concordia Regularum, F* et *V.* En principe, il est vrai, la *Concordia* de Benoît d'Aniane a autant de titres à être consultée que son *Codex (A),* puisque les deux ouvrages du réformateur carolingien dépendent séparément du même

1. Voir T. Payr, « Der Magistcrtcxt in der Überlicfcrungsgeschichtc der Renedïktinerregel », dans *Studia Ansdmiana* 44, Rome 1959, p. 12-30.

exemplaire, aujourd'hui perdu, de notre règle. Cependant il faut avouer que la *Concordia* s'avère, à l'usage, un témoin plus encombrant qu'utile. On s'en convaincra sans peine en parcourant notre apparat là où figurent *F* et *V* (du *Prologue* à 11. 108). On verra se dégager les faits suivants :

1) Le texte de *FV* est étroitement apparenté à celui de /1.

2) Quand les deux textes divergent, c'est *A* qui donne la leçon primitive dans la quasi-totalité des cas.

3) Les leçons primitives de *FV* sont extrêmement rares et ténues :

6, 2 : elusura *PFV* clausura *A* ; 9, 29: elusuram *PFACV* clausuram *AFpc.*
1, 59: itineri *PV* itinere *F* itencrc *A*.
I, 60 : quia ut *PFV* qui aut *A*.
1, 66 : finti aegroti *P* iinlia egroli *FV* fincta egroti A.

4) F el K donnent isolément quelques leçons intéressantes, mais dont l'interprétation demeure incertaine. Ainsi pour *F* :

I, 6: deterrimum *PF* teterrimum *AV*.
9, 24 : omne *PF* omni *AV*.

Nous indiquerons plus bas (§ 7) les variantes intéressantes de *V*. Dans un cas comme dans l'autre, le caractère primitif de la leçon reste douteux, car l'accord de /1 avec un des deux témoins représente en principe la teneur du modèle commun.

5) Au plan de l'orthographe, *A* s'avère moins sûr qu'il ne l'est quant au texte. Un bon nombre de ses graphies aberrantes semble imputable à son copiste et non au modèle :

échange e/ae dans 25 cas.
-ci- pour *-li-* dans 3 cas.
8, 26 : subprema ; 9, 11 : inchoauerint ; 9, 51 scurilitates.

6) Parfois *FV* aident à lire /1, à développer ses abréviations, à interpréter scs corrections :

9, T: aEE *A* abbati *FV* abbate *P*.
9, 5: capitis *PAacFV* capite ylPc.
9, 14: spiritalem spiritualem Apc.
II, 1 : paginibus *PA^F^V* paginis /1Pc Z'pc.

Dans ce dernier cas, où la leçon de /tac est incertaine[1], *FV* permettent de la reconstituer avec une quasi-certitude.

7) Quant aux relations de *F* et de *V,* on a déjà noté que le second ne dépend pas du premier[2]. Il faut maintenant insister sur la qualité inférieure de *V* comme témoin du texte carolingien. L'accord *A V* contre *F* est rare (voir plus haut § 4). L'accord *AF* contre *V* est fréquent. De ces cas où *V* s'isole de *AF,* retenons seulement les plus intéressants, ceux où *V* rejoint *P* ou *E* :

I, 59 : itinere *A* itinere *F* itineri *PV*.
1, 84 : eludant *AF* claudant *PVE;* Isaiam *AF* Esaiam *PVE*.
5, 10: uacatio *AF* uagatio *PVE*.
'I, 'I : hi *AF* hii *PVE*.
7, 10 : disperationc *A F* dispiratione *P* desperatione *VE*.
7, 22: suis *AF* uiis *PVE*.
7, 35: prouideantur *AF* prouideatur *PVE*.
'I, 36: non *AF* nam *PVE*.
7, 45 : sit *A F* est *P VE*.
7, 46 : auerte *A F* auertere *PVE*.
7, 51 : hi *AF* hii *PVE*.
9, 1 : de2 *PV om. AF*.
9, 30 : quit *A* quid *F* quis *PV*.

Dans plusieurs de ces cas, il semble que *V* ait conservé une leçon primitive[3]. Mais souvent l'accord de *V* avec

1. Vanderhoven lit *pagine,* non sans vraisemblance.
2. Voir plus haut p. 135, n. 2.
3. Notamment en 5, 10 ; 7, 7 ; 7, 51 ; 9, 30.

P peut s'expliquer par une correction *ad sensum*[1]. En effet, des corrections de ce genre se rencontrent indubitablement dans *V*. La plus remarquable est sans doute la suivante :

1, 22: hospite se narrantes *PAF* hospiti enarrantes *V*.

Ici, par une conjecture heureuse, *V* retrouve seul le texte probablement authentique. Un tel exemple doit rendre très prudent en ce qui concerne les leçons meilleures citées plus haut. Dans plusieurs cas, la correction était d'autant plus facile à pratiquer que le scribe pouvait se souvenir d'un passage parallele de *PB*[2]. On peut donc regarder *V* comme un témoin de moindre autorité que *F* quand il s'agit de reconstituer le texte de la *Concordia* et du subarchétype carolingien.

De cette analyse du témoignage de *FV,* il faut surtout retenir les données des §§ 1-2 : étroitement apparenté au texte du *Codex,* celui de la *Concordia* n'en diffère presque toujours que par des variantes de qualité inférieure. La cause première de ce fait semble avoir été une transcription moins soignée du modèle commun. Une tradition textuelle plus longue, surtout dans le cas de *V,* a sans doute ajouté ses effets à ce handicap initial. En tout cas, il faut bien constater que le témoignage de *FV* n'ajoute presque rien d'utile à celui de .4. Son principal intérêt est d'apporter une confirmation à *A* dans presque tous les cas où celui-ci s'écarte de *P*. Grâce à la *Concordia,* nous savons ainsi que .4 est une excellente copie de l'archétype carolingien. Mais une fois ce résultat acquis, on peut se fier à /1 sans charger inutilement l'apparat des mauvaises leçons de *FV*.

Telle est la raison qui nous a fait renoncer à l'utilisation intégrale de ces deux manuscrits. Il nous a semblé suffisant d'en donner un large aperçu qui permette au lecteur

1. Voir en particulier 1, 59 ; 7, 22; 7, 35.
2. Ainsi en 7, 45 et 7, 46.

de se convaincre par lui-même de leur faible valeur et du bien-fondé de leur exclusion. Nous avons donc fait figurer *FV* dans l'apparat, sur le même pied que les autres témoins, pour le premier quart de la règle *(Prologue* — 11, 108). On pourra ainsi comparer les deux manuscrits de la *Concordia* non seulement à *A,* mais aussi à *K* sur une bonne longueur (11, 3-108). Comme on pouvait s'y attendre, les leçons primitives conservées par *FV,* seuls avec *P,* sont plus nombreuses et plus caractérisées quand ils se trouvent en face de *K:*

II, 5 : et *K om. PFV.*
II, 9: quorum Æ/,'pc quos *PFacV.*
11, 23: idonior *K* idoncor *PFV.*
II,-31 : agentes *K* agens *PFV.*
11, 59: seruelur *K* seruatur *PFV.*
11, 63: ad *K om. PFV.*
11, 87: et *K* aut *PFV.*
11, 92: occupent *K* occupant *PFV.*

Ainsi *K* s'avère un peu moins sûr que son modèle *A.*

Quant à l'orthographe de *K,* il est clair qu'elle s'isole à chaque ligne, surtout par les graphies *e* pour *ae* et *-ci-* pour -fi-, qui ne sont plus occasionnelles comme dans *A,* mais systématiques. Relevons en outre les graphies suivantes :

II, 18: Moyses *KV* Moses *PF.*
Il, 19: reassumpta *KV* readsumta *PF.*
H, 24 : negligenter *KV* neglegenter *PF.*
11, 29: compescere *KV* conpescere *PF.*

On voit que *K* et *V* se ressentent l'un et l'autre des normes orthographiques d'une époque plus tardive, notamment en matière d'assimilation, tandis que *F* reste fidèle aux graphies de l'archétype carolingien, plus proche de *P.*

Tels sont les faits que met en évidence la comparaison de *K* avec *FV* dans la section 11, 3-108. On pourra donc,

à l'aide de notre apparat, se rendre compte du témoignage de *FV,* soit en face de *A,* soit en face de *K,* dans tout le premier quart de la règle. Pour le reste de l'ouvrage, plutôt que d'encombrer l'apparat de leurs variantes, nous avons recueilli toutes les leçons utiles de la *Concordia,* dont nous donnons ici la liste. On peut à présent sc contenter du témoignage de F.

1. *La Concordia donne une leçon plus primitive que A:*

13, 19 : audies *PF* audias *A*.
14, 10 : ut *PF* et *A*.
14, 28: foris *PF* forisi *A*.
14, 50 : soluis in caelo (celo *F) PF* in caelo solues *A*.
24, 4 : et2 *PF om. A*.
24, 24: regulam *PF* régula *A*.
26, 1 : duo *PF* dua *A*.
27, 25 : potest *PF* potem *A*.
27, 34 : octauarum (-barum *P) PF* octauorum *A*.
27, 39 : eminam (im- *P) PF* emina *A*.
48, 7 : expere *P* expucrc *F* exspuere *A*.
48, 11 : aliud *PF* aliut *A*.
60, 1 : itineris *PF* iteneris 4.
61, 12 : et *A om. PF*.
66, 1 : uia *PF* uiam Λ.
73, 13 : proclamant *PF* proclament *A*.
81, 25: calciariis *PF* calciamentis *A*.
81, 29 : nocturnos *PF* nocturnas *A*.
83, 9 : ipso *PF* ipsi *A*.
83, 10 : uestituin PF uestimentum .4.
87, 24 : annaniae *PF* ananiae *A*.
87, 29 : eius *PF om. A*.
88, 5 : mores *PF* memores *A*.
89, 14 : aliquo obaudire *PF* alico oboedire *A*.
90, 33 : oues *PF* ouis *A*.
90, 45 : incendendus *PF* incendcndiis *A*.
90, 88 : adquisiuit *PF* adqucsiuit *A*.

91, 55 : pauperibus *PF* operibus *A*.
91, 56: sacrosancta *PF* sacrasancta *A*.
91, 69: deum *PF* dominum *A*.
93, 45 : nouiler *PF* innouiter *A*.
93, 84 : audiant *PF* audiunt *A*.
93, 85 : accipiat *PF* accipiet /1.

On le voit, les fautes de *A* sont plus nombreuses et souvent plus sérieuses dans les derniers chapitres, comme si la fidélité du copiste, si remarquable dans le premier quart de l'œuvre, avait quelque peu fléchi vers la fin.

Voici maintenant quelques leçons de *F* qui aident à lire ou à interpréter *A:*

13, 15 : per PApc *om. AaeFE.*
13, 42 : mense *P* mensae Aac mense et ApcFac mensa et /?pc mensa *E.*
13, 55 : ipse *PAVC om. AacF.*
27, 11 : perbiberint *P* biberint *A* rebiberint *F.*
28, 45 : pentecosten *PF* pentest *A.*
33, 23 : tamen Apc *om. PAacF.*
53, 1 : ordiacii *P* ordiacie Aac ordeacie Acp ordeacaeii *F.*
53, 13 : accipiet *PF* accipiat zlac accipiact zipc.
53, 23 : XL *PA?C* sexaginta A8C *ul uid. F* (cf. 53, 34 et 42).
61, 12: spiritalis fratris *P* spiritali fratres *A* spiritali fratri *F.*
69, 22 : si P/10CFIZ sicut Apc.
88, 6 : expedius *P* expeditis Aac expeditius ApcF.
89, 24 : hunc *PAac* uel hoc Apc hoc *F.*
90, 4 : cotidianae *P* cotidianai Aac cotidiana ci *ApcF.*
90, 84 : potuerit *PFpc* poterit A potierit *Fac.*
91, 52: monastherio *P* monaster *A ex deperdit,* monasterii *F.*

En ce qui concerne l'orthographe, l'échange *e/ae* est fréquent dans A, comme on l'a vu. Notons en outre quelques graphies de *A* qui ne sont pas confirmées par *F:*

ijy : elcmosinam (87, 24).
iifci : suspitionc (87, 48).
itfct : cxpettandus (87, 48).
h initial : habrahae (14, 65) ; habundanter (53, 24) ; ospcs... ospitem (88, 14).
haplographie : abscesu (34, 11) ; comuniter (53, 9) ; comunicent (53, 11); abate (90, 67).

Cependant le résultat majeur de cette confrontation reste le suivant : presque toutes les leçons ou graphies aberrantes de A se retrouvent dans *Fl.* Elles ne sont donc pas le fait du copiste de *A,* mais de-l'archétype carolingien, dont /1 est un excellent témoin. Eniin la *Concordia* s'avère, au témoignage des manuscrits, plus proche encore du *Codex* que ne le donnerait à penser le texte retouché de Ménard.

2. *La Concordia donne une leçon plus primitive que K.*

11, 114 : ut *PF* et *K.*
Il, 119 : cordis *PF* cordi *K.*
14, 86 : non *K om. PF.*
15, 27 : exientes *PF* exeuntes *K.*
15, 31 : continget *PF* contingit *K.*
15, 55 : non stricantur *P* non strigantur *F&c* non stringuntur non constringuntur *K.*
16, 40 : ipse *PF* ipsa *K.*
17, 15: trepedationem *P* repedationem *F* rcpidacioncm *K.*

Du point de vue de l'orthographe, outre les phénomènes déjà notés2, relevons dans *K* les faits suivants :

1. Même (les fautes évidentes comme *dedecima (27, 22), consueui* (33, 18) ou l'addition de *27,* 30. Il en est de même pour les lapsus rencontrés dans *K,* comme *sordidilate* (11, 119).

2. Bien que *K* écrive constamment e pour *at,* il semble, d'après *F,* que deux fautes de co genre, remontent à l'archétype : *title* (16, 6) ût *gule* (16, 55).

haplographie : glutonibus (16, 65) ; numo (17, 21).
eji : elimosinam (16, 34) ; negligenciam (11, 120).

Dans ces cas, *I'* ne confirme pas *K*. Cependant, des faits d'haplographie se rencontrent déjà dans *A,* on l'a vu. Il est donc possible que *K* n'en soit pas responsable.

Ces relevés fournissent pratiquement tout ce que les manuscrits de la *Concordia* offrent d'utile pour l'établissement de notre texte. Quelques cas particuliers seront traités plus à fond dans les *Noies critiques*[1].

1. Ainsi la curieuse leçon de *PV* en 11, 119 *(nuditas taclu).*

Chapitre u

PROBLÈMES D'ORTHOGRAPHE

Si l'on sc propose d'établir une orthographe aussi conforme que possible à celle de l'original, c'cst-à-dirc pratiquement à celle de l'ancêtre commun des mss *PAE,* il est évident que le principal témoin à entendre sera *P.* D'une part, en effet, *A* est en partie disqualifié en raison de la révision carolingienne subie par son modèle[1] ; d'autre part, *E* ne représente qu'une portion réduite du texte.

L'orthographe de *P* mérite donc la plus grande attention. De prime abord, elle offre un aspect confus. Sans parler de très nombreux accidents de détail, il arrive couramment qu'un même mot soit écrit de deux ou trois façons différentes. Cette première constatation nous a fait entreprendre un travail de statistique, en vue de dégager la tendance des deux scribes pour chaque mot litigieux, ainsi que pour certains phénomènes d'ensemble tels que l'assimilation des préfixes.

Une telle enquête supposait évidemment que le manus-

1. Cependant celle révision est loin d'avoir éliminé toute trace de l'orthographe ancienne. Ou trouve ainsi *velabas* (-15, 11) ; *hennieu** (64, 4), *externa - hesterna* {80, 3), *pallcos* (81, 5), *uiclinas* (81, 25), *praesbylcro* (87, 36), *Hgauerit – legauerit* (87, 69). Le *-m* final ajouté ou omis n'a pas été corrigé dans 32, 15 *(euacuata),* 79, 31 *(svlam),* 88, 13 *(pacem),* 92, T *(denegandum),* 93, 62 *(nimia humilitate).* Certaines graphies qui avaient échappé ŋ la révision du modèle ont été corrigées sur le manuscrit même (e. g. *ordiacie* dans 53, 1, *distinatam* dans 62, 13-14). Dans tous ces cas, le témoignage de *P* confirme qu'il s'agit de vestiges du texte primitif.

crit, bien que copié par deux scribes différents, formait néanmoins un tout homogène, chaque copiste reproduisant sans parti pris le modèle commun et cédant à peu près aux mêmes hésitations que son collègue. Ce présupposé^ n'avait pas été mis en question par nos devanciers. Au contraire, ceux-ci nous engageaient plutôt à l'accepter[1]. Cependant nous avons vite constaté qu'il en était autrement. Non seulement les deux copistes de *P* accusent de nettes différences pour toute une série de mots, mais on peut reconnaître en outre sous leur copie la trace de diverses mains antérieures, notamment de celle qui a inscrit les titres de chapitres. Comme ces faits ont une certaine importance pour l'utilisation de la Concordance que nous publions dans le troisième volume et pour la solution du problème de l'orthographe que nous étudions ici, il ne sera pas sans intérêt de les exposer brièvement.

I. *Les deux copistes de P ont chacun une orthographe particulière.*

On sait que *P* est l'œuvre de deux scribes distincts, dont la ligne de démarcation sc trouve aux deux tiers du texte (53, 55). Nous les appellerons *Pa* et *Pb.* En comparant leurs données, nous joindrons dans une troisième colonne celles de *E,* quand ce ms. en fournit. On verra ainsi, éventuellement, si *E* est en faveur de l'un ou de l'autre. Il importe d'ailleurs de se souvenir que *E* ne

1. «Le copiste n'a pas innové... même, pratiquement, dans l'orthographe de l'original. Le copiste ancien n'innove guère de propos délibéré. « (P. B. Corîiktt, *Édition diplomatique,* p. 76). Corbett a d'ailleurs senti la nécessité de distinguer *Pa* et *Pb* dans l'étude orthographique qu'il donne ensuite (p. 77-93), mais sans arriver à des vues d'ensemble sur leurs tendances respectives. De son côté, F. Masai s'est posé la question de l'homogénéité de *P,* mais du point de vue du texte lui-même plutôt que de celui de l'orthographe (p. 21).

représente qu'un peu plus du septième de *P* et que ses extraits sont très inégalement répartis par rapport à la ligne de démarcation des deux écritures (53, 55), les 9/10 de son texte se trouvant dans la zone *Pa* et 1/10 seulement dans la zone *Pb*.

Voici d'abord les faits les plus significatifs, ceux où l'opposition est radicale et porte sur un nombre d'exemples assez considérable pour éliminer toute chance d'accident. Nous donnons chaque fois en premier lieu la forme « correcte » :

	Pa	*Pb*	*E*
arca	6	0	
archa	0	4	
bisacia	0	3	—
uisacia	3	0	—
caput	3	0	—
capud	0	3	—
cocina	0	4	—
cocyna	25	0	
dubio (sine)[1]	9	0	8
duuio (sine)	0	2	0
imitari	1	3	4
emitari	4	0	0

1. Noue ne comptons pas *dubiis* (79, 32).

	Pa	*Pb*	*E*
nouit	5	0	I
nobit	0	4	0
oboedientia, oboedire, inoboedientia, inoboediens	38	4	26
obedientia, obedirc, inobedientia, inobediens	0	6	0
osculor	0	5	—
obsculor	9	1	I
schola	2	0	0
scola	0	8	2_

C'est encore une opposition radicale que nous allons constater à propos des mots qui suivent, mais le nombre d'exemples est ici trop restreint pour que la possibilité de fantaisies passagères puisse être absolument écartée. Pris isolément, ces cas ne sont donc pas décisifs. Cependant, si on les rapproche les uns des autres, il devient clair que ces divergences répétées ne peuvent être l'effet du hasard. On peut donc voir dans cette nouvelle série une sérieuse confirmation de la précédente.

	Pa	*Pb*	*E*
carta	0	2	
charta	1	0	
catena	0	1	—-
cathena	1	0	

	Pa	*Pb*	*E*
exsurgere	0	1	0
exurgere	2	0	1
incumbere	6	0	4
inconbere	0	1	0
inthica	1	0	—
intica	0	1	—
matta	0	2	---
mattha	1	0	—

On remarquera que sur ces six cas, quatre concernent la présence ou l'absence de *h* apres consonne. La même variation s'observait dans la liste précédente à propos des mots *area* et *scholal.* Or il est remarquable que partout, sauf dans le cas de *area,* c'est *Pa* qui note l'aspiration et *Pb* qui l'omet. Il s'agit donc bien de deux tendances opposées dont chacune caractérise l'un des scribes.

.Jusqu'ici nous n'avons cité que des cas d'opposition radicale ou presque telle. Il reste à faire état d'une série de cas où l'opposition est moins tranchée. Si ces renversements de proportion sont moins frappants, ils forment cependant un faisceau très significatif.

1. Il est clair que l'origine grecque de *schola, charta, inthica,* justifierait la consonne aspirée, tandis que *area, catena et malla* devraient subir un traitement différent. Ni *Pa* ni *Pb* ne semblent conscients de celte distinction. L'un préfère presque sur toute la ligne l'aspirée, l'antre la consonne simple.

	Pa	*Pb*	*E*
congregatio	12	20	1
congraegatio	30	0	0
cotidianus	1	4	—
cotlidianus	4	0	
cotidie, cotidiae	3	17	0
cottidic, cottidiae	41	1	6
eudomadarius	46	0	—
eudomararius[1]	4	5	—
cxpectarc	4	4	1
spectare	7	2	2
monasterium	32	9	19
monaslherium	66	163	0
nouiter[2]	6	2	2
nobiter	2	0	0
nouus	3	8	1
nobus	6	2	1

1. Cette forme curieuse, peut-être influencée par *allararins,* se rencontre *quatre fois de suite* dans *Fa* au ch. 25. Quant aux exemples do *Pb,* doux d'entre eux (78, 3 et 81, 21) résultent d'une correction à partir de *eudornadarii.*

2. Comparer le doublet *nouil innbit* dans notre première liste. Au contraire de ce qui se passe ici, *Pu* préfère *nouil* el *Pb nobil.* En revanche, le cas de *tiottus,* étudié ci-après, est plus en harmonie avec celui de *nouiler,* du moins en ce qui concerne *Pb.* On notera que chez co dernier, nouus résulte une fols d'une correction à partir de *nobus* (89, 2).

	Pa	*Pb*	*E*
occasio	7	θ	1
occansio	4	0	0
praebere	10	5	6
pracuere	5	0	0
propositum[1]	3	0	1
praepositum	0	6	0
proprius[2]	18	8	14
propius	0	7	0
scriptura	38	1	0
scribtura[3]	4	10	11

On pourrait, alléguer d'autres séries de faits. Ceux qu'on vient d'étudier suffisent, croyons-nous, à établir <pie nos deux scribes sont reconnaissables à leur orthographe aussi bien qu'à leur écriture. On se tromperait toutefois en généralisant ces observations au point de méconnaître la réelle affinité de ces deux orthographes. Déjà les faits précédents font voir que leur opposition est loin d'être toujours radicale. Mais il est aussi de nombreux cas où la graphie de *Pa* et de *Pb* est constante et identique. C'est ainsi que tous deux écrivent invariablement *incoare* pour *inchoare, iabare* pour *iuuare,* et *honus, honerare,*

1. Comple tenu de *propitii* (I, 6). Remarquer que *praep.* est trois fois soutenu par /I {58, 5 ; 61, 19 ; 90, 80). il semble donc que, dans ces cas an moins, *Pb* n'est pas responsable de la confusion.

2. Erreur inverse dans 1, 38 : *proprietate (PA)* – *pro pietate.*

3. *Pb* el /i écrivent de môme *sertMores* (51, i). Voir aussi les articles *scribere* et *xtiprascriblus.*

honuslus pour *onus,* etc. De pins il arrive fréquemment que *Pa* et *Pb* hésitent entre deux graphies et les mélangent à peu près dans les mêmes proportions, comme le montrent les faits suivants :

	Pa	*Pb*	*E*
accersire	1	2	
adeersiré	1	2	—
apud	8	10	0
aput	5	8	3
biduum	3	5	0
uiduum	2	1	1
leuarc	16	4	1
lebare	7	2	JL

Cette homogénéité peut s'expliquer soit par une commune fidélité à un modèle unique, soit par des tendances individuelles semblables. Inversement, les différences que nous avons constatées entre *Pa* et *Pb* sont susceptibles d'explications analogues. On peut *a priori* se demander s'il s'agit d'orthographes propres à nos deux scribes transcrivant le même modèle, ou de divergences remontant à deux modèles distincts. Avec M. Masail nous considérons comme beaucoup plus probable l'hypothèse d'un modèle unique, copié dans le même atelier. Quoi qu'il en soit, c'est un fait acquis, et de grande importance pour l'interprétation de *P,* que scs deux parties révèlent des usages orthographiques nettement différenciés.

1. *Éd. diplomatique,* p. 20-21.

II. *Particularités dans les Hires et la table des chapitres.*

Les titres des chapitres ont été inscrits par *Pa* et *Pb* dans leur partie respective. Quant à la table, qui se trouve en tête de la règle, elle est l'œuvre de *Pa.* Or à trois reprises, on voit apparaître dans les titres, et deux fois aussi dans la table, une graphie absolument inconnue de *Pa* et de *Pb*[1] :

	Pa	[Pô	*T*	*Cap*	E
exconmunicatio	0	0	1	1	7
sconmunicalio	16	8	0	0	1
extraneus	7	6	0	1	'
straneus	0	0	1	0	—
' uestarium[2]	2	1	0	0	—
bestarium	0	©	I	1	---

Précisons que le premier cas se trouve dans la zone *Pa* (12, T), tandis que les deux derniers appartiennent à la zone *Pb* (65, T et 81, T). Ainsi donc chacun de nos scribes a reproduit une ou deux graphies qu'il trouvait dans des titres et qui étaient aussi contraires à son propre usage qu'à celui de son collègue. Tout se passe comme si le modèle de *P* renfermait déjà celle anomalie. La graphie des trois mots étudiés devait y être uniforme (d'où l'accord de *Pa* et de *Pb),* tandis que les titres présentaient les graphies insolites qui ont passé dans *P.*

1. Dans le tableau suivant, *Pa* et *Pb* ne désignent pas, comme précédemment, la totalité des deux zones d'écriture difTércnte, mais seulement le texte de ces deux zones, abstraction faite des titres et de la table des chapitres, respectivement désignés par les sigles *T* et *Cap.*

2. Ou *uestiarium.*

Peul-on aller plus loin el chercher à préciser l'étape où s'est produite l'anomalie? On sait que les titres des chapitres, comme la table et les autres accessoires, étaient ordinairement inscrits non par l'auteur lui-même, mais par ses secrétaires[1]. Dès lors, on serait tenté de faire remonter le contraste entre titres et texte à l'autographe de la règle : la graphie du texte serait celle de l'auteur ou du secrétaire écrivant sous sa dictée, la graphie des titres serait de la main d'un autre secrétaire mettant le manuscrit au point. On notera cependant que /i donne d'ordinaire dans le texte même la graphie *excommunicatio.* Ce fait doit nous rendre prudents en ce qui concerne l'attribution à l'original de la graphie *sconmunicalio* qu'on lit partout dans le texte de *P.* Il est sans doute plus raisonnable de supposer que c'est dans une copie intermédiaire entre l'ancêtre commun de *PAE* et *P,* peut-être dans le modèle immédiat de *P,* que s'est produit le clivage. Celui-ci s'expliquerait par l'intervention d'un copiste spécialement charge de recopier les titres, comme c'était parfois le cas dans les ateliers[2].

En ce qui concerne la table des chapitres *(Cap),* on voit qu'elle suit les litres en écrivant *exconmunicaiio* et *besiarium,* tandis qu'elle s'en écarte en orthographiant *extranei.* Si l'autographe présentait déjà le contraste entre titres et texte, l'harmonie entre litres et table s'expliquerait par le fait que cette dernière a été rédigée en recopiant les litres. Si au contraire l'opposition entre titres et texte est d'origine plus récente, il faudrait admettre

1. Ce fait a été rappelé récemment par A. Munoô, ‹ La nouvelle édition critique de la Règle de S. Benoit», dans *Beu. Bénit!.* 71 (1961), p. 394.

2. M. Masai a montré *(Éd. diplomatique,* p. 18-22; qu'un ensemble de titres et *à'explicil,* ainsi que la table générale, avaient été Inscrits dans *P* par un scribe distinct de *Pu* cl de *Pb,* qui se chargea d'organiser le codex. Ne peut-on imaginer un processus analogue pour les titres et la table de la *BM* elle-même?

qu'à une étape donnée de la transmission, un même scribe a copié titres et table, leur imprimant simultanément le cachet de son orthographe personnelle. On remarquera en tout cas que *Cap* présente d'autres singularités, notamment l'assimilation constante du préfixe *con-* dans *communis, excommunicare* et leurs dérivés, alors que celle-ci est exceptionnelle dans le reste de la règle, y compris les titres des chapitres.

Quelle que soit l'explication de ces faits, ce qui nous importe ici est de constater que les titres et la table ont, ensemble ou séparément, un certain nombre de particularités orthographiques qui sont autant de vestiges de mains distinctes intervenant dans une copie antérieure à *P.* Cette constatation va se renouveler et s'étendre dans le paragraphe suivant, où nous allons relever la trace de mains différentes jusque dans le texte de *P.*

III. *Traces laissées dans P par les scribes de copies antérieures.*

1) Voici d'abord deux cas qu'on pourrait verser, à première vue, dans la série des oppositions entre *Pa* et *Pb* décrites dans notre premier paragraphe :

	Pa	*Pb*	*E*
implere, adimplere	16	0	5
inplere, adinplere	28	33	4
imperare, imperium[1]	17	9	2
inperare, inperium	5	0	1

1. Y compris les deux hapax *imperatiue* et *imperator,* tous deux dans *Pb.*

Dans les deux cas, *Pb* manifeste une préférence exclusive, tandis que *Pa,* ainsi que *E,* demeure hésitant. Cependant, si l'on examine de plus près les variations de *Pa,* on constate que son comportement subit une évolution fort nette. C'est ce que rend sensible le tableau suivant :

	Pr — ch. 7	ch. 10-53
implere, adimplere	12	4
inplere, adinplere	3	25
	ch. 1-9	ch. 11-53
imperare, imperium	16	1
inperare, inperium	0	5

Il va sans dire que ces schémas ne prennent tout leur sens que si l'on suit dans la Concordance le comportement de *Pa.* On se rend compte alors, d'après le détail des faits, qu'il y a bien une coupure entre la première partie de *Pa* et la suite. Dans chaque partie, les graphies minoritaires font vraiment figure, d'après leur position, de faits exceptionnels dérogeant à une habitude assez ferme[1]. On notera qu'en combinant les indications fournies par ces deux cas, visiblement parallèles, on est amené à situer la coupure *entre les ch. 9 el 10,* et plus précisément *entre* 9, *44 el 10, 42.*

Comment interpréter ce phénomène? Deux explications sont possibles : ou bien le scribe *Pa,* orthographiant à sa guise sans trop se soucier de son modèle, a changé de comportement au cours de son travail ; ou bien il n'a fait que reproduire une variation qui se trouvait déjà dans le

I. Du moins dans le premier cas. Sur la signification de l'unique *imperare* do la seconde partie, voir nos précisions plus bas.

modèle, avec ou sans les « exceptions ». A vrai dire, cette seconde explication est la seule plausible si l'on prend garde au fait suivant : la deuxième partie de *Pa,* dans le cas ‹V*implere, adimplere,* est *en continuité avec Pb.* Le cas *d'imperare, imperium,* apparemment contraire, donne lieu en réalité à la meme constatation, car l'unique *imperare* (avec *m)* qu'on trouve dans la seconde partie de *Pa* se situe juste avant la coupure entre *Pa* et *Pb* (53, 33), de sorte que cette seconde partie de *Pa* se trouve, en fait, en continuité avec *Pb.* Nous reviendrons sur ce fait très significatif, indice d'une autre coupure *b* l'intérieur de la zone *Pa.* Il suffit pour l'instant de constater que, dans un cas comme dans l'autre, il n'y a pas de solution de continuité .entre *Pa* et *Pb.* La coupure (ou les coupures) se trouve en réalité au sein de *Pa.* Tout se passe donc comme si nos deux scribes suivaient docilement le même modèle. *Pb* avec une entière soumission, *Pa* avec quelques écarts. Ce modèle comportait des zones orthographiques distinctes, très probablement dues à des copistes différents.

Nous pouvons donc admettre que, dans une copie antérieure à *P,* deux scribes se sont relayés entre 9, 44 et 10. 42, laissant sur leur copie respective une marque orthographique dont on retrouve les vestiges dans *P.*

2) En examinant l'évolution d'autres mots, on recueille un ensemble d'indices convergents qui suggèrent une autre relève de copistes, quelques pages plus loin. Nous indiquons ci-après les limites entre lesquelles se produit la coupure dans chaque cas :

\ *cocere, excocere* (exclusivement) jusqu'à 25, T.
/ *coquere* (exclusivement) depuis 31, 2.

scriptura (exclusivement) jusqu'à 24, 5.
scriblural (mêlé à *scriptura)* depuis 28, 7.

1. Si l'on refuse l'interprétation que nous proposons ici de ce cas, il faudra le verser dans la liste des oppositions de proportion entre *Pa* et *Pb* (voir plus haut, premier paragraphe).

discullio (exclusivement) jusqu'à 19, 21.
disculcio (exclusivement) depuis 30, 1.
septem (exclusivement) jusqu'à 19, 15.
/ *septe* (exclusivement) depuis 38, 2.

Les deux premiers cas sont les plus intéressants, en raison du nombre important d'exemples qu'ils comportent, répartis sur *Pa* et *Pb.* On constate une continuité parfaite entre la seconde partie de *Pa* et *Pb* dans le cas de *coquere.* Dans celui de *scriblura,* la continuité est réelle, mais moins nette. Les cas de *disculcio* et de *seplem* ne jouent que sur quatre exemples chacun, tous cantonnés dans *Pa.*

Si l'on admet que ces données se recoupent, on peut les combiner et situer la césure *entre 25, T et 28, 7.* C'est dans cette région que se serait produite une relève de scribes dans une copie antérieure à *P.*

3) Le cas de *imperare* étudié plus haut nous a mis en présence d'un changement de graphie qui ne coïncide pas avec la ligne de demarcation entre *Pa* et *Pb* (53, 55), mais qui s'accomplit dans *Pa un peu avant* cette césure (53, 33), de sorte que *Pb* sc trouve ensuite en continuité avec son devancier. C'est là un curieux indice d'un changement de main dans le modèle de *P* ou dans quelque ancêtre. Deux autres faits confirment cette hypothèse : le passage de *semoti (semidi)* à *semotae (semote),* qu'on relève à cet endroit (53, 32), et celui de *monaslherium* à *monasterium* (53, 42), qui se maintiendra jusqu'à 56, 18. Il semble donc qu'une copie antérieure à *P* ait comporté une relève de scribes un peu avant celle que l'on constate dans *P,* entre 50, 74 (dernier cas de *monastheriund}* et 53, 32. On peut

1. La série continuo do *monasterium,* formant un «îlot», entre 53, 42 et 56, 18, pourrait encore s'expliquer rie la façon suivante : *Pa* termine sa copie par *monaster.* (53, 42), comme il lui arrive d'écrire de temps en temps ; *Pb* relit la dernière page de son prédécesseur et, impressionné parce précédent, continue à orthographier ainsi pendant quelque temps. Ensuite, il se rallie définitivement à *monasther.* Cette explication rendrait compte assez bien du contraste entre cette

conjecturer avec une certaine vraisemblance qu'elle coïncidait avec le début de la *Régula quadragesimalis* (51, T).

4) Les coupures décelées jusqu'à présent se trouvent dans la zone *Pa.* Deux fois plus courte, la zone *Pb* ne présente, à notre connaissance, que peu d'indices en ce sens. Cependant le cas de *accedere,* suggère un changement de main *entre 69, 6 el 90, 60,* ce que confirment les cas de *coepisse* et de *silis* (acc. *silirn* ou *silem).*

En résumé, le ms. *P* porte la trace de plusieurs mains. Avant tout, les variations de son orthographe sont imputables aux deux scribes *Pa* et *Pb* qui l'ont copié. Mais dans la mesure où ces deux copistes se conformaient à leur modèle, ils ont transmis l'empreinte de certains de leurs prédécesseurs, qui avaient œuvré soit dans les titres et la table, soit dans le texte même où ils se relayaient.

Ces données entraînent un certain nombre de conclusions théoriques et pratiques. Tout d'abord, nos scribes *Pa* et *Pb* s'avèrent plus indépendants à l'égard de leur modèle que ne le pensaient les auteurs de l'édition diplomatique. Chacun fait preuve d'un certain nombre de tendances personnelles.

En second lieu, et c'est là le point capital, on voit qu'il serait illusoire de dresser des statistiques pour l'ensemble de *P.* Pour chaque mot, pour chaque phénomène, il faut soigneusement distinguer les deux zones, établir des statistiques séparées, dégager l'usage propre de chaque scribe. Si ces usages sont à peu près concordants, il sera légitime de parler d'une orthographe de *P.* Dans le cas contraire, on devra se contenter de constater deux tendances opposées ou divergentes, sans pouvoir rien affirmer, d'ordinaire, sur l'orthographe du modèle, car nous ne

série initiale de *monasler.* et l'extrême rareté de cette graphie dans la suite dû *Pb.*

pouvons discerner si c'est *Pa* ou *Pb* qui innove, à supposer que tous deux n'adoptent pas une orthographe originale dans le cas envisagé !

Quand *Pa* et *Pb* ne s'accordent pas, le témoignage de *E* permet seul de les départager. Malheureusement, ce témoignage est très lacuneux. C'est aussi à *E* qu'il faut recourir pour contrôler la graphie d'un mot qui ne se rencontre que dans *Pa* ou dans *Pb*. Le travail de l'éditeur consiste donc à confronter, toutes les fois qu'il est possible, les trois témoins *Pa, Pb* et *E*. Une graphie aura d'autant plus de chances d'être authentique qu'elle sera soutenue par plus de témoins[1]. Quand deux témoins seulement sont en présence et qu'ils s'opposent, on tranchera en faveur de la graphie la plus correcte ou la plus usuelle[2]. Au cas où un seul témoin se présente, on devra en principe se fier à lui, sans se dissimuler que cette leçon n'offre que de faibles garanties d'authenticité[3].

1. Il faut noter cependant qu'on ne peut faire jouer automatiquement ce critère de la majorité et adopter sans discrimination toute graphie commune à deux témoins. En effet, *Pa* et *Pb,* qui dépendent du même modèle, n'ont pas, fi eux deux, plus de poids que *E*. Il nous arrivera donc de préférer, pour diverses raisons, des graphies de *E* ù celles que *Pa* et *Pb* s'accordent à attester. Nous retiendrons ainsi, notamment, *excommunicare., superbia, delegare, monasterium* avec *E* contre *P*.

2. On pourra trancher de même quand un seul témoin donne deux graphies opposées dans des parties différentes de son travail. Ainsi *Pa* écrit une fois *uapulant* (ch. 1) et quatre fois *bapulare* (ch. 14). La première graphie, bien qu'apparenunenl minoritaire, a autant de poids que la seconde, étant donné le groupement des cas.

3. C'est ainsi que *P* donne treize fois *gtjla, gylosus*. Le contrôle de *E* faisant défaut, on devrait théoriquement adopter cotte graphie. Mais à regarder les choses de plus près, on constate que les treize cas relèvent de *Pa*. Or celui-ci écrit de même *cocyna,* tandis que *Pb* écrit *cocina*. On peut donc sans crainte regarder *gtjla* comme une particularité de *Pa* et choisir contre ce témoin unique l'orthographe courante *gula*. De semblables considérations «l'analogie nous ont fait abandonner un certain nombre de graphies attestées par un

En appliquant cette méthode, on se convainc vite que la plupart des « incorrections » dont fourmillent nos manuscrits sont imputables aux copistes, parfois même à une simple fantaisie passagère de l'un d'entre eux. Pour chaque catégorie de phénomènes, le nombre des faits sporadiques dépasse largement celui des mots pour lesquels la graphie « fautive » est constante ou majoritaire. Encore faut-il remarquer qu'on est obligé de ranger parmi ces derniers quantité de mots rares ou attestés seulement par un des scribes de *P*. Il est clair qu'une base manuscrite plus large en ferait disparaître un grand nombre.

Un mot, pour finir, sur le phénomène le plus courant dans nos manuscrits : l'omission ou l'addition de *-rn* final. Quand, il s'agit de compléments prépositionnels, la confusion de l'ablatif et de l'accusatif singuliers n'atteint pas en général 10 %. Au pluriel et au singulier sans *-m,* de telles confusions deviennent rarissimes[1]. Cependant deux prépositions prêtent à des hésitations plus sérieuses : *in* et *ad.* La première paraît suivie presque indifféremment de l'un ou l'autre cas, sans nuance de sens[2]. Quant à *ad,* voici un relevé pour les locutions qui reviennent le plus fréquemment :

seul témoin : *binale (et. uendo), obscultarc (et. osculari), iuuelare (et. iubilalio).* Dans ce dernier cas, comme dans plusieurs autres, il s'agit d'hannoniser les graphies d'un même scribe (ici Fa) pour deux mots de même racine. Enfin nous nous sommes interdit toute forme prêtant à confusion avec un homonyme : *quad* pour *quoi, labentur* pour *lauentur, adnuntiauit* pour *adnuntiabil,* ainsi quo les formes inintelligibles à première vue comme *euiscere* pour *hebescere, hinnicus* pour *ethnicus.*

1. *Plus a singula capita* (56, 14) ; *de illa aelerna* (n. plur., 82, 9). Il faut mettre Λ part les accusatifs indéclinables, tels que *absque ociabas* (27, 34), *curn euangelia* (39, 3), *extra laudes* (39, 4), ainsi que les ablatifs absolus après *post* et *unie: post omnibus... egressis* (22, T).

2. *Habet... in nos... possibile* (Ths 41); *mutent in prandiis* (28, 38), alors que Jérôme écrit *in prandia ; in suas sedeant mensas* (53, 32) ; *in quas dominicas renent* (53, 35). Voir aussi 19, 26. - - En

	Pa	*Pb*	*E*		*Pa*	*Pb*	*E*
ad diem		0	—	ad refectionem	8	4	—
ad die	0	1		ad refectione	1	1	
ad horam	6	2		ad seram	0	0	
ad hora	3	0		ad sera	6	0	
ad mansionem	0	2		ad sextam	3	0	—
ad mansione	0	2	—	ad sexta	8	1	
ad mensam	17	4		ad uesperam	2	2	
ad mensa	3	0	----	ad uespera	0	0	—
ad nonam	5	0	1				
ad nona	2	0	0				

Partout, on le voit, le pourcentage de l'« ablatif» est relativement élevé. Dans les cas de *ad die, ad sera, ad sexla,* il est même nettement majoritaire. On notera cependant que le contrôle de *E* fait défaut et que celui de *Pb* est insuffisant[1]. On peut donc, en pratique, rétablir uniformément l'accusatif après *ad.*

pratique, on peut au singulier rétablir l'ablatif dans la plupart, des cas où le verbe n'implique aucune idée de mouvement. En revanche, il serait imprudent de rétablir systématiquement l'accusatif après les verbes de mouvement. Il faut considérer pour chaque verbe l'ensemble des faits et normaliser d'après la tendance dominante? Il semble bien que bon nombre de ces verbes *(declinare, mulare, intrare, exire,* etc.) soient normalement suivis de *in* + ablatif.

1. C'est aussi après *ad* que se rencontre un des très rares cas d'accord entre *P* et *E* à propos de -m final omis: *ad regula* (1, 75). Cette faute remonte sans doute à l'archétype.

Chapitre hi

RÈGLES DE PRÉSENTATION

I. Incipit et Explicit

Nous respecterons le silence des manuscrits P et Λ en n'inscrivant aucun Litre en tête de la règle[1]. C'est *K* qui, le premier, a tenté de combler cette lacune, en écrivant *Incipiunt capitula regulae magistri,* ces deux derniers mots reproduisant le titre courant qui se lit dans les marges supérieures de *A*.

L'Explicil regula sanclorum Patrum, qui termine la règle dans P et dans *Λ,* pourrait être considéré comme authentique, si l'on admettait que Fauteur lui-même a uni son œuvre à la *Régula IV Patrum.* Pour notre part, puisque nous éditions la *RM* seule, sans la faire précéder de la *Regula 1V Patrum,* nous ne pouvions maintenir cet *Explicit* qu'en le plaçant entre crochets comme une mention d'authenticité douteuse. Il est à noter que *K* a reproduit cette mention telle quelle, tandis que Holstc l'a remplacée par *Explicit Regula Magistri.*

Quant aux *Incipit* et *Explicit* qui parsèment la règle, on peut admettre qu'ils remontent à l'auteur ou à son secrétaire, sauf l'étrange *Explicit Thema regulae* qui fait défaut dans .4 et dénote la perte du sens du mot *lhema.* Les abréviations de ces formules ne prêtent à hésitation que lorsque le sujet est au pluriel. Nous suivons alors .4 en écrivant *Incipiunt capitula, Explicit actus* (10, 123), et par voie de conséquence *Explicit capitula.* L'apparat n'enregistre les abréviations que dans ces cas douteux.

1. Voir *Introduction,* p. 145-117 cl p. 195, n. 1.

2. Titres des chapitres

Manuscrits et éditeurs ont adopté des dispositions différentes pour les Litres de chapitres munis des formules d'interrogation et de réponse :

P[1]	A[2][3]	K'	*Holsle*[4]
Interrogation	Chiffre	Interrogation	Chiffre
Chiffre	Interrogation	Titre	Interrogation
Titre	Titre	Réponse	Titre
Réponse	Réponse	Chiffre	Réponse

C'est la disposition de *P* que reproduira notre édition. Nous signalons ici, une fois pour toutes, les variantes de *P* et des autres témoins. Il n'en sera plus question dans l'apparat.

3. Interrogations et réponses

Nous avons déjà étudié les divergences de *P* et de *A* en ce qui concerne l'insertion ou l'omission de ces formules[5]. Complétons maintenant ces données en indiquant le parti

1. Exception au ch. 4 (chiffre d'abord comme dans .4). Voir aussi dans l'apparat les particularités des ch. 1 et 54.

2. Exceptions aux ch. 29 et 30 (chiffrc-litre-interrogation-réponse). D'ailleurs la disposition indiquée no so vérifie strictement que dans les quelque 69 cas où le chiffre est inscrit dans le texte même, non dans ceux où le chiffre est écrit en merge et indépendamment du texte (ch. 1 ; 3-8 ; 10-11 ; 25 ; 39-41 ; 46-47 ; 54 ; 57 ; 59 ; 70-71 ; 91). Aux ch. 1, 54, 57 et 59, le chiffre est tracé non seulement en marge, mais dans un module plus petit. L'apparat de l'édition diplomatique ne tient pas compte de ce petit chiffre aux ch. 1 et 54, puis le signale comme « ajouté en marge · aux ch. 57 et 59. A vrai dire, cette mention pourrait s'appliquer aussi bien aux autres cas énumérés plus haut.

3. Dans la moitié des cas, le chiffre est précédé du mot *capitulum*.

4. Holsle revient donc, sans le savoir, â la disposition de .4. Cependant il s'inspire de *K* en faisant précéder le chiffre du mot *capul.*

5. Voir *Introduction,* p. 158-169.

adopté par *K* et par Holste. Sur 95 titres de chapitres, voici le nombre d'omissions pour chaque témoin :

	P	*A*		*Holste*[1]
Interrogations omises	48	21	17	1
Réponses omises	36	16	14	1

Le problème, nous l'avons dit, est critiquerncnt insoluble. Reste donc à prendre un parti raisonnable. En pratique, nous insérerons les deux formules toutes les fois que /1 donne au moins l'une d'entre elles[3]. Cette règle nous conduira à restituer quelques formules qui manquent à la fois dans *P* et dans /1. Celles-ci figureront dans le texte entre crochets obliques. L'apparat relèvera de son côté toutes les omissions des manuscrits.

Quant au libellé de ces deux formules, nous écrirons *discipulorum* et *respondil.* On a vu quel est, à cet egard, le comportement de *P* et de A[4]. De nouveau on constate dans *K* et dans Holste un processus de normalisation : tandis que *A* porte deux fois *discipulorum. K* ne retient que la seconde de ces deux exceptions (ch. 94) et Holste supprime même cette dernière. En revanche, la variante *respondet* pour *respondil* est sans fondement dans A. C'est *K* qui en a pris l'initiative et qui a généralisé cette forme au présent[5], que l'on retrouve chez Holste.

1. *K* n'omet qu'à la suite de yi. Il supplée l'interrogation manquante dans .1 aux ch. 14, 54, 67 et 79. Il supplée la réponse aux ch. 54 et 67.

2. L'unique omission se trouve au ch. 1.

3. En effet, l'une des formules n'a guère de sens sans l'autre.

4. Voir *Introduction,* p. 158-159.

5. /< n'écrit jamais autre chose en clair. C'est donc en ce sens qu'il faut interpréter ses abréviations, notamment aux ch. 54, 61, 87 et 92.

L'apparat enregistrera toutes les variantes expresses des manuscrits quant à la longueur et à la teneur des formules. Mais il ne signalera pas les abréviations variées. Toutes les fois que celles-ci *peuvent* être interprétées dans le sens du texte, on les supposera conformes à ce dernier, même si les habitudes du copiste rendent vraisemblable une autre interprétation[1]. Quand l'abréviation indique clairement une leçon autre que le texte, nous signalerons cette leçon en toutes lettres.

4. Apparat critique

Notre apparat est rédigé sous forme négative. Nous avons déjà indiqué l'usage que nous ferions des différents manuscrits quant à *Vétendue* des textes collationnés[2]. Il convient maintenant de préciser que tout manuscrit utilisé pour une section quelconque du texte est exploité *intégralement* dans l'apparat de ccttc section. En d'autres termes, les manuscrits *EKF VSW* ne figurent pas partout, mais là où ils figurent, toutes leurs variantes sont enregistrées sans distinction.

Il va sans dire que notre travail a été grandement facilité par l'édition diplomatique. Nous y avons recouru habituellement pour les trois principaux témoins, *PAE*. Les vérifications faites à l'aide de films et de photos mis à notre disposition par l'institut de Recherche et d'Histoire des Textes et par D. Hubert Vandcrhoven nous ont permis de constater l'excellente qualité de cette édition. On ne trouvera de différence notable entre les apparats de celle-ci et le nôtre que sur deux points, d'ailleurs secondaires. D'abord nous nous sommes efforcés de faire un tri entre les innombrables corrections de *A*.

1. Ceci vaut également pour l'abréviation *rsp* familière à *E* (— *responsio ?*).

2. Voir *Introduction,* p. 235-243.

Celles-ci sont en général de deux sortes : les unes, tracées en caractères assez grands et d'un trait vigoureux, peuvent provenir du copiste ou de son correcteur ; les autres, en caractères très petits, paraissent postérieures. Nous n'avons retenu que les premières[1], qui offrent seules un véritable intérêt critique. Quant aux secondes, si certaines figurent dans l'édition diplomatique, il en faudrait ajouter un grand nombre pour obtenir un relevé complet.

L'autre point sur lequel nous nous écartons de Vanderhoven-Masai est le relevé des variantes de *K*. On comprend que nos prédécesseurs se soient lassés de noter toutes les graphies de ce témoin tardif. En fait, l'édition diplomatique les donne tantôt au complet, tantôt partiellement, suivant les pages. Il nous a paru préférable de les enregistrer toutes, malgré le peu d'intérêt qu'elles offrent souvent[2]. Aussi bien ne s'agit-il que de sections peu étendues, de sorte que cet effort d'homogénéité n'entraîne pas un grossissement excessif de l'apparat.

Ces deux points mis à part, nos divergences d'avec l'édition diplomatique ne portent que sur des mots isolés, extrêmement rares en ce qui concerne *PE,* un peu plus nombreux pour *A*[3]. Quant aux corrections de *P* et de *E,* nous nous sommes limités, comme pour *A,* à celles qui semblent provenir du scriptorium d'origine. D'ailleurs une édition comme la nôtre peut et doit renoncer à bien des

1. Parfois il est difficile de distinguer entre les deux mains. Dans ces cas douteux, nous avons retenu la correction comme appartenant à la première série (e. g. 25, 5 ; *eurit ipeis;* 25, 12 : *ab).*

2. On est- parfois récompensé de cette fidélité. Ainsi en 15, 36, *K* écrit, *talia egrolus* pour *tali aegrotus.* La faute ne se comprend que si Ton ne note pas seulement le premier mol, comme on l'a fait avant nous, mais aussi le second, bien que la variante *e* pour *ae* n'ait ordinairement aucune signification.

3. La plupart de ces *errata* ont déjà été signalés par J. Eroger, • La *RM* et les sources du monachisme bénédictin », dans *RAM* 30 {1954), p. 278-280.

détails que l'édition diplomatique est seule capable d'enregistrer. Aussi n'a-t-on noté ici les leçons de *P ante correctionem* que dans la mesure où elles pouvaient être exprimées exactement en style courant d'apparat. De plus nous les avons sacrifiées dans quelques cas où il n'était pas possible de les lire avec certitude sur le film dont nous disposions.

En règle générale, toutes les abréviations ont été résolues dans l'apparat, y compris les cédilles et les tildes[1]. Il en va de même pour les nombres : le texte les donne en toutes lettres[2] et l'apparat ne signale les chiffres des mss qu'en cas d'ambiguïté. En ce qui concerne P, on trouvera abréviations et chiffres aux articles correspondants de la Concordance.

5. Citations et notes

Les citations scripturaires ont été identifiées d'après la Bible de Sabatier[3], en tenant compte à la fois des anciennes versions et de la Vulgate[4]. Quant aux citations des Psaumes, particulièrement nombreuses, on s'est servi de

1. Voir plus haut ce qui concerne les *Incipit* et *Explicit* ainsi que les interrogations et réponses. Au sujet de l'abréviation *octob.* que *P* développe parfois en *oclobris* ou *octobres,* voir la Concordance et la note sur 33, 28. .4 écrit uniformément l'abréviation *oetb.* Nous signalons ces faits une fois pour toutes. Notre texte suit *P* quand il est explicite, et résout ses abréviations en *octobres.* L'apparat ne signale pas plus les abréviations de *P* que celles de *A*. De même pour *april.* dans *P* (33, 28). Cette fois .4 donne *aprilis* en toutes lettres, ce qui a guidé notre choix (cf. aussi *oclobris* dans *P* au même endroit).

2. Exception faite des dates *{VIII Kal.).* Dans ces cas, *P* donne le chiffre. .4 fait île même en 28, 28, puis écrit constamment *oclauo.* Nous laissons aussi le numéro du psaume (*XIII)* en 10, 40, comme le font les deux manuscrits.

3. P. Sabatirk, *Bibliorum sacrorum lalinae uersiones antiquae seu Vetus Italica,* Reims 1743, 3 vol. in-fol.

4. A titre d'exemple, voir Th 9 citant *Is.* 55, 1 dans un texte qui s'apparente à la fois à la *Velus Latina* et à la *Vulgate.*

l'édition de D. Weber[1]. Pour les citations non scripturaires comme pour la Bible, l'apparat donne une simple référence, sans préciser d'ordinaire l'édition utilisée. Celle-ci doit être cherchée à la *Table des Auteurs,* à la fin du second volume, dont les indications sont à compléter par celles de la *bibliographie*[2].

Nous nous sommes efforcés de délimiter le plus clairement possible l'étendue des citations proprement dites, en les écrivant en italiques. Quand il s'agissait de simples allusions ou analogies, signalées dans l'apparat par le sigle *cf.,* nous avons généralement, reproduit en note le texte en cause, pour qu'on puisse se rendre compte sur-le-champ de la portée du rapprochement.

Outre ces parallèles textuels, qui correspondent dans une certaine mesure aux *Fontes* de Butler[3], les notes renferment une documentation historique et des remarques littéraires. Celles-ci ne constituent en aucune manière un commentaire philologique complet[4]. Elles se bornent à éclairer certains passages ambigus, ά justifier parfois la traduction adoptée, à relever quelques phénomènes linguistiques particulièrement saillants qu'enregistre à son tour *YIndex grammatical.*

Cette annotation au bas des pages était trop copieuse pour qu'on puisse y faire une place aux remarques critiques. Aussi avons-nous renvoyé celles-ci à une série de *Noies critiques* qu'on trouvera à la fin de chaque volume. Chacune d'elles est signalée au début de la note correspondante en bas de page par la mention *Voir note critique.*

1. R. Weber, *Le Psautier Romain et les autres anciens psautiers latins,* Rome 1953.

2. Voir plue haut, p. 15-19.

3. C. Butler, *S. Benedicti regula monasteriorum, ed. tertia,* Frihourg-en-Brisgau 1935.

4. On trouvera des compléments dans P. B. Corbett, *The Latin of lhe Regula Magistri,* Louvain 195S.

6. Traduction

Ce serait trahir notre auteur que de masquer certains aspects ingrats de son style : lourdeur des longues phrases, repetition des mêmes mots, anacoluthes de toute sorte, changements de nombre continuels. Aussi ne s'étonnera-t-on pas des aspérités de notre traduction. Sans céder à la facilité du décalque brutal, nous avons lâché de respecter le plus possible le caractère propre d'une écriture qui reste souvent si proche du langage parlé.

CONSPECTUS SIGLORUM

Codices manuscripli:

P = Parisinus latinus 12205 (s. VII in.)
Λ = Monacensis 28118 (s. IX)
K — Coloniensis W. F. 231 (s. XV)
F = Aurelianensis 233 (s. IX in.)
V = Vindocincnsis 60 (s. XI)
E = Parisinus 12634 (s. VI/VII)
S1 = Sangallensis 194 (s. VIII)
= Herbipolensis M. p. th. o. l (s. VIII/IX)
5'2 — Sangallensis 193 (s. VIII/IX)
*W*2 = Herbipolensis M. p. th. f. 24 (s. IX)
SIV = consensus S1 IV1 *S*2 IV2.

Paries Regulae:

Gap = Capitula
pr = Prologus
Th = Thema
Thp = Thema Pater
Ths = Thematis sequentia
T = Titulus capituli.

De quibus aide supra, p. 26-27.

STEMMA CODICUM

Λ'B, Faute de place, on n'a pas indiqué ici l'autographe disparu du *Codez Regularum* (début du IXe siècle), dont .4 est une copie de même époque *{Introd.,* p. 126).

LA RÈGLE DU MAÎTRE

Incipiv nt Capit v l a

[Cap] I. De quattuor generibus monachorum.

II. Qualis debeat esse abbas.

III. Quae est ars sancta quam docere debet abbas discipulos?

IIII. Quae sunt ferramenta spiritalia, cum quibus operari possumus artem diuinam?

V. Quae est materies uel causa malorum, quae in fornace timoris Dei excoqui debet?

VI. Quae est officina diuinae artis uel operatio spiritalium ferramentorum?

VII. De oboedientia discipulorum qualis debeat esse.

VIII. De taciturnitate discipulorum qualis et quanta debeat esse.

vim. Quo ordine tacentes fratres aliquas interrogationes faciant ad abbatem.

X. De humilitate fratrum qualis debeat esse uel quibus modis adquiritur uel quomodo adquisita seruatur.

XI. De praepositis monasterii.

Cap PA *Titulus regulae deesl* ‖ T Inc. *P* | HI qua Pi| V quae' : que *A* ‖ excoci P‖ VI oflcina *P* j| VIIII («liant .1 ‖ X adquesita Λ ‖ XI prepositis /t Ⅱ monaslherii P

Table des chapitres. Sur l'absence de titre de la Règle, voir *Introduction,* p. 145-148. On remarquera en outre que la tahle commence par le ch. 1, sans faire mention du Prologue cl du *Thema.* Dans les notes qui suivent, nous relevons les variantes textuelles des litres de chapitres pur rapport à ce qu'on lit dans la présente table. Celle-ci

Table des Chapitres

I.	Des quatre espèces de moines.	[Cap]
II.	Ce que doit être l'abbé.	
III.	Quel est le saint art que l'abbé doit enseigner à ses disciples?	
IIIL.	Quels sont les outils spirituels avec lesquels nous pouvons exercer l'art divin?	
V.	Quelle est la matière et la cause des maux, qui doit être consumée dans la fournaise de la crainte de Dieu?	
VI.	Quel est l'atelier de l'art divin et l'ouvrage des outils spirituels?	
VII.	De l'obéissance des disciples : ce qu'elle doit être.	
VIII.	De la taciLurnité des disciples : ce qu'elle doit être et jusqu'où elle doit aller.	
VIIII.	De quelle manière les frères qui sont au silence poseront des questions à l'abbé.	
X.	De l'humilité des frères : ce qu'elle doit être, par quels moyens on l'acquiert et comment, une fois acquise, on la conserve.	
XI.	Des prévôts du monastère.	

abrège quelquefois (I, HI, V, XV, XLV, LXIIII, I.XXVI), mais parfois allonge légèrement (XL, XL1V, LI, LU, LXII, LXXVIII).

I. Différent dans 1, T : *Incipit de generibus uel potus uel aclus el uita monachorum in coenobiis.*

III. A la fin, 3, T ajoute *in monasterio.*

V. A la fin, 5, T ajoute *uel quae est erugo uel sordilies uiliorum quant de nobis débet lima iustitiae mundare.*

VIIII. Au lieu de *ad abbatem,* 9, T lit *abbati.*

XII. De excommunicatione culparum.
XIII. Quomodo debeat frater excommunicatus tractari.
XII1L Quomodo excommunicatus debet paeniteri?
XV. De prodendo cogitato malo praepositis uel abbati a minoribus.
XVI. Dc cellario monasterii qualis debeat esse.
XVII. De ferramentis uel rebus monasterii.
XVI11. De septiinanariis cocinae.
XVIIII. Ouomodo debeant fratres introire in eudomada cocinae.
XX. Quomodo debeant haberi in oratorio absentes in mente.
XXL Quomodo debent communicare cudornadarii cocinae uel cellararius?
XXIL Post omnibus eudomadariis egressis quo ordine manentes in oratorio post abbatem debent ceteri communicare?
XXIII. Post egressionem abbatis de oratorio quomodo debeant eudomadarii inseruire mensis et ad manducandum esse communes.
XXIIII. De eudomadario lectore ad mensas.
XXV. Dc patella micarum ab eudomadariis septimo die coquenda.
XXVI. De mensura cibus.
XXVI1. De mensura potus.

XII exconmiinicatione *P* XIII scommunicatus P‖ tractaro Λ*' ‖ XIIIΓ scommunicatus *P* ‖ peuiteri *P* pcnitere *A* ‖ XV praepositi *P* preposito *A* I; XVI ccllarario Λ ‖ debet *A* ‖ XVII monaslherii *P* d XVIII cocynae *P* coquinae A ‖ XVIIII ebdomada *A* ‖ cocynuo *P* coquine .4 ‖ XXI ebdomadarii *A* ‖ cocynae *P* coquino *A* ‖ XXII post orn. /1 d ebdoniadariis *A* ‖ egressis : ingressis *PA* ‖ manentes : remanentes *A* ‖ XXIII oratorio: XX111! *add. PA in initio lineae sequentis unde ordo uitiosus usque* ***XXVIIII*** inctoiue‖ ebdomadarii -4 d inscruire : scruire .4 ‖ XXIIIl ebdomadario *A* ‖ XXV ebdomadariis *A* | coccndam *P* coquendam *A* ‖ XXVI ciborum *A*

χϊϊ, De l'excommunication pour fautes.
XIII. Comment on doit traiter un frère excommunié.
XIIII. Comment l'excommunié doit-il faire pénitence ?
XV. De l'aveu des mauvaises pensées que les inférieurs doivent faire à l'abbé et aux prévôts.
XVI. Du celiérier du monastère : ce qu'il doit être.
XVII. De3 outils et biens du monastère.
XVIII. Des semainiers dc la cuisine.
XVIIII. Comment les frères doivent entrer dans leur semaine de cuisine.
XX, Comment on doit se souvenir des absents à l'oratoire.
XXI Comment les hebdomadiers de la cuisine et le celiérier doivent-ils communier?
XXII. Après la sortie de tous les hebdomadiers, en quel ordre les autres, qui demeurent à l'oratoire, doivent-ils communier après l'abbé?
XXIII. Après la sortie de l'abbé de l'oratoire, comment les hebdomadiers doivent servir au réfectoire el manger en communauté.
XXIIII. Du lecteur hebdomadier au réfectoire.
XXV. Du petit plat de miettes que les hebdomadiers doivent cuire le septième jour.
XXVI. De la quantité de nourriture.
XXVII. De la quantité de boisson.

XV. A la lin, 15, T ajoute *fratribus.*
XVII H. Dans 19, T : *debent introire fratrts in eudoma.*
XX. Dans 20, T : *debent.*
XXII. Dans 22, T : *remanentes.*
XXIII. Dans 23, T : *instruire.*
XXV. Dans 25, T : *micinarum... eudomarariis.*

XXVIII. De diebus ieiuniorum uel hora refectionis.
XXVII II. De tempore dormitionis eorum uel qualis debeat esse locus uel quo ordine dormiant.
XXX. Post conpletorios neminem deberc loqui.
XXXI. De cudomadariis officii diuini in noctibus.
XXXII. Quomodo ab eis fieri debeat excitatio.
XXXIII. De officiis diuinis in noctibus.
XXXIIII. De officiis diuinis in die.
XXXV. De modo psalmorum uel numero in die.
XXXVI. De psalmis lucernariae.
XXXVII. De psalmo refectionum.
XXXVIII. Dc psalmis conpietoriis.
XXXVI1II. Qualiter psalli debet in matutinis?
XL. Qualiter psalli debet per horas diei?
XL1. Qualiter psalli debet in lucernariis?
XLII. Qualiter psalli debet ad refectionem?
XLIII. Qualiter psalli debet in conpietoriis?
XLIIII. Qualiter psalli debet in nocte?
XLV. Quomodo debeat psalli diebus festis.
XLV1. De inponendis psalmis in oratorio quouis tempore.

XXVIII1 qualis de(beat) : XXX *add. P in initio lineae scquentis*\\ XXX: XXXI /1 *Abhinc in A totus ordo uitiosus usque XCV : XCVI* ‖ completorium .4 ‖ XXXI ebdomadariis *A* | diuinis *P* J XI. per horas : post oras *P* ‖ XLVI imponendis *A* ‖ oralurio *P*

XXXVII. Dans 37, T : *De psalmis conpietoriis,* comme le veut le contenu du chapitre et l'ordre des matières. La table a donc interverti les chapitres 37 et 38.

XXXV11I. Dans 38, T : *De. psalmo refectionum.* Voir note précédente.

XL. Dans 40, T, *diet* est omis.

XL1. Dans 41, T : *lucernaria.*

XLIL Dans 42, T : *Qualiter psalli debet in conpietoriis,* conformément au contenu du chapitre. La table a donc interverti les chapitres 42 et 43, exactement comme plus haut les chapitres 37 et 38. Le motif de ces interversions systématiques est obscur. Peut-

XXVIII. Des jours de jeûne et de l'heure du repas.
XXVIIII. De leur temps de sommeil ; quelle doit être la disposition du local et comment ils seront rangés pour dormir.
XXX. .Après complies, personne ne doit parler.
XXXI. Des hebdomadiers de l'oflice divin pendant la nuit.
XXXII. Comment ils doivent faire le réveil.
XXXIII. Des divins offices au cours des nuits.
XXXIIII. Des divins offices au cours de la journée.
XXXV. De la mesure ou du nombre des psaumes au cours de la journée.
XXXVI. Des psaumes du lucernaire.
XXXVII. Du psaume des repas.
XXXVIII. Des psaumes de complies.
XX XVIIII. Comment doit-on psalmodier aux matines?
XL. Comment doit-on psalmodier aux heures du jour?
XLI. Comment doit-on psalmodier aux luccr-naires?
XLI1. Comment doit-on psalmodier au repas?
XLI II. Comment doit-on psalmodier aux complies?
XLIIII Comment doit-on psalmodier la nuit?
XLV. Comment on doit psalmodier aux jours de fête.
XLVI. De l'imposition des psaumes à l'oratoire en tout temps.

être a-t-on jugé que les complies devaient logiquement figurer à la lin de la journée, apres le repas. Celui-ci se prend d'ordinaire après none, parfois après vêpres, de sorte qu'il pouvait sembler opportun d'en traiter entre le luccrnaire et les complies. L'intention de l'auteur était pourtant bien claire : les prières du repas doivent être rangées à part des sept heures canoniques (38, 3 et 43, 2).

XLI11. Dans 43, T : *Qualiter psalli debel in refectione.* Voir note précédente.

XLIIII. Dans 44, T : *debel psalli nocte.*

XLV. Dans 45, T : *psalli in diebus.*

XLVII. De disciplina psallendi.
XIΛ'III. De reuerentia orationis.
XLVIIII. De uigiliis monasterii.
L. De actu operum cottidianorum per diuersas horas diuerso tempore.
LI. De orationibus quadragesimae in die sine psalmis.
LIL De orationibus quadragesimae in nocte sine psalmis.
LUI. De continentia ciborum et potus in quadragesima.
LIIII. Cum hora diuini officii aduenerit, mox debere fratrem ad oratorium festinare.
LV. De quot passibus frater relicto labore ad oratorium debet occurrere?
LVI. Quomodo debeant fratres in itinere opus Dei conplere.
LVII. Quo ordine in uia fratres aliqua regulae constituta seruabunt?
LVIII. Quot psalmos debent fratres dicere diuerso tempore in uia nocte?
LVIIII. Qua hora debeant fratres in uia reficere.
LX. De quantitate sumptuum fratrum in uia accipiendorum.
LXI. Missus frater de monasterio et in eodem die expectandus, si suadente aliquo debet foras communicare, aut ad oratorium reuertens seruare ieiunium. ante abbatem reconsignandum communioni ?

I. cotidianorum *A* ‖ LI-LII quadragesime /I LIIII oraturium *P* I] LV quod *P* ‖ passif]bus Λ ‖ fratres...debent *A* ‖ LVI complero zl y LVII raogulac *P* ‖ LVIII quod *P* LXI inonastberio *P* ‖ ante : coram *A* ‖ abbate *PA* ‖ comunioni .4

LI. Dans 51. T, *sine psalmis* est omis.

XLVII. De la tenue quand on psalmodie.
XLVII I. De la révérence dans l'oraison.
XLVIIII. Des vigiles du monastère.
L. Des œuvres actives de chaque jour, selon un horaire qui varie suivant le temps.
LI. Des oraisons sans psaumes du carême dans la journée.
LII. Des oraisons sans psaumes du carême pendant la nuit.
LII1. De l'abstinence d'aliments et de boisson en carême.
LIIII. Quand vient l'heure de l'ofTicc divin, aussitôt le frère doit se hâter d'ailcr à l'oratoire.
LV. . De combien de pas le frère doit-il accourir à l'oratoire en abandonnant son travail?
LVI. Comment les frères doivent s'acquitter de l'ofTicc divin en voyage.
LVII. De quelle manière les frères garderont-ils en voyage quelques points de la règle?
LVIII. Combien de psaumes les frères doivent-ils dire la nuit en voyage selon les saisons?
LV1III. A quelle heure les frères doivent prendre leur repas en voyage.
LX. De la quantité de provisions que les frères recevront pour un voyage.
LXI. Quand un frère est envoyé du monastère et qu'on l'attend le jour même, doit-il manger au dehors s'il en est prié par quelqu'un, ou bien doit-il, jusqu'à son retour à l'oratoire, garder le jeûne, en le maintenant jusqu'à la communion devant l'abbé?

LU. Dans 52, T, *quadragesimae* est omis.
Lil II. Dans 54, T : *fratres.*
LXI. Dans 61, T : *foras communicare debet...consignandum.*

LXII. Si debeat extra hora constituta in uia frater aut bibere aut manducare.
LXIII. Quales sunt qui insalutatis abscedunt fratribus?
LX11IL Quotiens debet frater relinquens monasterium iterum resuscipi?
LXV. Quomodo debent fratres extranei a domesticis salutari?
LXVI. De egressu fratrum de monasterio in uia.
LXVII. De regressu fratrum de uia reuertentium in oratorio.
LXVI 11. Exeuntes de oratorio mox debere de omnibus taceri.
LXVI III. De fratribus aegrotis.
LXX. De caritate fratrum circa aegrotos.
LXXI. Si debeant fratres spiritales ad se inuicem occurrentes prius orare aut sibi pacem dare aut salutare.
LXX II. De refectione per caritatem fratrum superuenientium.
LXXIII. De fratribus qui ad opus Dei tarde occurrunt.
LXXI111. Refrenari debere liberum fratrum arbitrium.
LXXV. De cessatione dominicae.
LXXVI. Quomodo debent transmissae oblagiae a sacerdote suscipi?
LXXVI1. De benedictione uel signo sacerdotum.

LXII horam constitutam Λ | LXIII insalutis P‖ LXU1I quoties Λ ‖ recipi *A* LXVI egrussu *P* monastherio *P* ‖ uiarn .4 ‖ LXVII oratorium *A* ' LXV1II Deexeuntes *A* [} LXVIIII egrotis *P* ‖ LXX egrotos P‖ LXX1I refectionem P|j per : propter *A* ‖ LXXV dominice .4 U LXXVI oblagiae : eulogiae Λ

LXII. Dans 62, T : *debet.* En outre, *in uia* est ornis.
LXIII. Dans 63, T : *sint.*

LXH. Si un frère doit boire ou manger en voyage en dehors de l'heure prescrite.
LXIII. Que sont les frères qui quittent des frères sans les saluer?
LX11II. Combien de fois doit-on recevoir à nouveau un frère qui abandonne le monastère?
LXV. Comment les frères étrangers doivent-ils être salués par ceux de la maison?
LXVI. De la sortie du monastère, quand les frères se mettent en route.
LXVII. De la rentrée des frères à l'oratoire à leur retour de voyage.
LXVIII. A la sortie de l'oratoire, on doit aussitôt se taire complètement.
LXVIIII. Des frères malades.
LXX. De la charité envers les malades.
LXXI. Si des frères spirituels qui se rencontrent doivent d'abord prier ou se donner la paix ou se saluer.
LXXII. Du repas qu'on prend par charité pour des frères qui arrivent.
LXXIII. Des frères qui arrivent en retard à l'œuvre de Dieu.
LXXIIII. Il faut refréner le libre arbitre des frères.
LXXV. Du repos du dimanche.
LXXVI. Comment doit-on recevoir les eulogies envoyées par un prêtre?
LXXVII. De la bénédiction et du signe de croix des prêtres.

LXI11I. Au Hou des deux derniers mots, 61, T lit : *et iterum ab errore revertens suscipi.*

LXVIII. Au lieu de *de omnibus,* 68, T lit *ab omnibus.*

LXX. Au lieu do *aegrotos,* 70, T lit *tediosos.*

LXXIIII. Dans 74, T : *fratris.*

LXXVI. Après *sacerdote,* 76, T ajoute *in monasterio.*

LXXVIII. Non debere aliquem aduenientem aut iam fratrem aut adhuc laicum plus a biduo otiosum in monasterio pasci.
LXXVIIII. De cella peregrinorum.
LXXX. Polluti per somnum fratres si debeant communicare aut non.
LXXXI. De uestariis fratrum et calciariis.
LXXXIL Non debere in monasterio fratres aliquid peculiare habere.
LXXXI11. Quomodo debent haberi in monasterio sacerdotes?
LXXXIIIL Qui debeant manducare cum abbate.
LXXXV. Perfectae aliquae intra monasterium artes qualiter et quanti debeant ucnundari.
LXXXVl. De casis monasterii.
LXXXVII. Quomodo debeat frater siue iam conuersus siue adhuc laicus introire uel tradere se uel suscipi in monasterio.
LXXXVIII. De indutiis fratrum suscipiendorum, in quibus de stabilitate firmanda sccum tractare debeant.
LXXXVlIII. Quomodo debeat frater nonus suum in monasterio firmare introitum.
XC. Ingresso in monasterio cuiquam laico non debere int ra annum mutari res nec caput eius secundum propositum tonderi.
XCI. Quomodo suscipi debeat nobilis filius in monasterio.
XCII. De honore uel gradu post abbatem ceteris denegando.

LXXX somnium *A* | LXXXI bestariis *P* uestiariis zl‖LXXXJl-LXXXIII monasthcrio *P* ‖ LXXXV perfecte *A* aliquo .4 ‖ monasthorium *P* !| LXXXVl monastberii *P* LXXXVII se *om.* .4**°‖ XC monasterium *A* [| XC1 inonastherio *P* monasterium .4 ‖ LXXXVlII istabilitale *P* ‖ monasthcrio *P* ‖ XCII gradum *P* ‖ denegandum *PA*

LXXVIII. Aucun arrivant, qu'il soit déjà frère ou encore laïc, ne doit être nourri au monastère plus de deux jours sans travailler.
LXXVIIII. Du logis des étrangers.
LXXX. Si les frères qui ont subi une pollution en donnant doivent communier ou non.
LXXXI. De la garde-robe et des chaussures des frères.
LXXXI1. Au monastère, les frères ne doivent rien avoir en propre.
LXXXIII. Comment doit-on recevoir les prêtres au monastère?
LXXXIIII. Quels sont ceux qui doivent manger avec l'abbé.
LXXXV. Comment et combien on doit vendre les objets fabriqués au monastère.
LXXXVl. Des domaines du monastère.
LXXXVII. Comment un frère, soit déjà convers, soit encore laïc, doit entrer au monastère, s'y oiïrir et y être reçu.
LXXXVIII. Du délai accordé aux frères à recevoir, pour qu'ils délibèrent avec eux-mêmes sur la fixation de leur stabilité.
LXXXVII1I. Comment un frère nouveau doit rendre définitive son entrée au monastère.
XC. Quand un laïc entre au monastère, on ne doit pas lui changer ses vêtements ni lui donner la tonsure religieuse avant un an.
XCI. Comment on doit recevoir au monastère le fils d'un noble.
XCII. Il faut refuser à tous honneur et rang après l'abbé.

LXXVIII. Dans 78, T, tarn est omis, ainsi que *adhuc* cl *in monasterio.*

LXXXII. Dans 82, T : *debent...aliquid fratres.*

LXXXVIIIL Dans 89, T : *in monasterio suum.*

XCI. Dans 91, T : *filius nobilis.*

286

De ordinatione noui abbatis elccti de omnibus a priore.

XCIU·

Si subito abbas moriatur, quo ordinc de incertis fratribus abbas alius constituatur, cum se uiuo nullum designauerit meliorem, dum subita eum mors perurserit.

XCIIII.

De ostiariis monasterii.

XCV.

Explicit Capitula

J ‖ electis *P* ‖ XCV hustiarils *P* ‖ expi. *P* expie. *A*.

XCJII. De l'ordination du nouvel abbé, choisi entre tous par l'ancien.

XCIin. Si l'abbé meurt subitement, comment procéder pour instituer un autre abbé pris parmi les frères incertains, puisqu'il n'avait pas désigné de son vivant le meilleur, quand une mort subite l'a surpris.

XCV. Des portiers du monastère.

Fin de la table des chapitres

XC11II. Au lieu de *dum subila,* 94, T lit *cum subilo.*

Incipit Prologvs

[Pr] 1 O homo, primo tibi qui legis, deinde et tibi qui me auscultas dicentem, dimitte alia modo quae cogitas, 2 et me tibi loquentem et per os meum Deum te conuenientem cognosce. 3 Ad quem Dominum Deum ex uoluntate nostra per bona acta ucl beneplacita justitiae ire debemus, 4 ne per neglegentiam peccatorum ab inuito rapiamur accersiti per mortem.

5 Ergo auditor qui me audis dicentem, percipe quae tibi non os meum, sed per hanc scribturain loquitur Deus, 4 qui te, dum adhuc uiuis, conucnit de hoc de quod ei post mortem redditurus es rationem, 7 quia quod adhuc uiuimus, ad indutias uiuimus, curn nos pietas Dei specta cottidie emendari et meliores uult esse nos hodie quan fuimus heri.

8 Ergo tu qui me auscultas, ita intende, ut dicta mea

Pr PAFV T Incipit Prologus *om. FV* I obscullas *PAF* ‖ alio *FV* D 4 negligentiam *V* ab inuito : iuuili *AFV* ‖ 5 scripturam *PAFV* 6 de* *om. AFV* 7 piactas *A F* ‖ exspectat *A* expeclat *FV* [I cotidie *AFV* ‖ aemendari *A* ‖ eri *F*e* ‖ 8 obscullas *P*

Prologue. Sur la signification de ce morceau, voir *Jnlrodudioi* p. 107-108. Sa structure littéraire est curieuse. Deux séries de text* les uns en «tu · (1-2. 5-6. 8-10. 16-22), les autres en «nous» (3 7. 11-14) alternent régulièrement. Seul le v. 15 est on «vous». Le retour à la seconde personne se fait chaque fois à l'aide d'un *ergo* (5. 8. 15 ; cf. 19 ot 22). D'autres mots sont répétés à satiété : *cnnucnire, adhuc uiuere, hanc scribluram* (trois fois chacun), *auscultare, me dicentem, ad Deuin ire, accersilus per mortem, /adis adinplere,* etc. La traduction conserve le plus possible ces répétitions caracléi tiques, qui donnent au morceau une allure si pesante.

Prologue

1 O homme, toi d'abord qui fais la lecture, toi ensuite [Pr]
qui m'entends te parler, laisse maintenant tes autres
pensées, 2 et sache que je te parle, et que Dieu, par ma
bouche, t'avertit. 3 A lui, le Seigneur Dieu, nous devons
aller de plein gré, par nos bonnes actions et nos intentions
droites, 4 de peur que, en raison de notre négligence pécheresse, nous ne soyons malgré nous appelés à comparaître
et emportés par la mort.

5 Toi donc, auditeur qui m'entends parler, écoute ce
que te dit non point ma bouche, mais Dieu qui te parle
par cet écrit. 6 Tandis que tu es encore en vie, il t'avertit
de quoi tu auras à lui rendre compte après la mort. 7 Car
le temps que nous vivons encore, nous le vivons comme un
sursis, cependant que la bonté de Dieu attend chaque
jour que nous nous amendions, et qu'elle nous veut meilleurs aujourd'hui que nous n'étions hier.

8 Toi donc qui m'écoutes, fais attention, en sorte que

1. Allusion à la lecture de la règle à la communauté (24, 15) et au postulant {87, 3 ; 89, 8 ; 90, 5). Voir aussi Pr 21.

2. L'auteur se présente comme ayant mandat pour parler au nom de Dieu. Voir *Intrnduclion,* p. 121, et ci-dessous, Pr 5 et 16 (cf. 21).

7. Mûmes expressions dans Ths 35-36 et 10, 30.

8. Le cœur est le siège de l'âme, l'organe de la pensée et du vouloir (8, 6-11 ; et. 10, 11-19; 14, 82-86; 15, 1-8). Les sensations auditives et visuelles (8, 8-9) y parviennent après être entrées par l'oreille et l'œil. En ce sens, déjà, le cœur est un « carrefour ». Mais il l'est surtout parce que l'homme y prend à chaque instant ses décisions libres (Pr 9-14), qui «suivent» d'ailleurs les conseils entendus. La métaphore est fllée de façon cohérente, bien que complexe et un pou forcée.

et auditus tuus per considerationem mentis ambulando in triuiuin cordis tui perueniant. 9 In quo triuio unam ignorantiae peccatorum post dicta mea ueniens post te relinque, 10 et duas obseruantiae praeceptorum ante te iam ingredere uias. 11 Et dum quaerimus ad Deum ire, stemus in ipso triuio cordis nostri et consideremus ipsas duas quas ante nos scientiae conspicimus uias. 12 In quibus duabus uiis, per quam ad Deum possumus peruenirc consideremus. 13 Si sinistra tenemus, timemus, quia *lata esi,* ne ipsa sit *quae ducti* magis *ad interitum.* 14 Si dextra corrigimus, bene imus, quia *angusta esi* et ipsa est *quae* diligentes seruos *ad* proprium *ducit* Dominum.

15 Ergo uaciuus ucster auditus sequatur meum eloquium. 16 Et intellege tu, homo, cuius admonemus intuitum, quia te per hanc scribturam admonet Deus, ut modo, dum adhuc uiuis et tibi emendare uacat, curras quantum potes, 17 ne iam cum accersitus per mortem fueris, nullam Deo in die iudicii ucl in poena aeterna excusationem afferas, quod nullus te de emendatione, quod uixisti, conuenerit, 13 et cum ulterius tibi iam succurrere non potueris, in aeternum te incipiat sine remedio paenitere.

19 Ergo amodo quae audis obserua, antequam de hac exeas saeculi luce, 20 quia si hinc exieris, non hic reuerteris

trini *P* U 10 iam *om. A*eFV* 11 querimus *P* ‖ 13 senestra *P* sinistram *AFV* ‖ timeamus F| 14 dextram »4FF‖ 15 uacuus FF‖ 16 intelligc *FV*‖ scripturam *PAFV* ‖ ammonet -4F‖ 17 adeersitus *P* l| pena .4 ‖ 18 pcnltere *P* ‖ 20 hic *om.* F

13 Mt. 7, 13 K 14 ML. 7, 14

9-14. Le thème des deux voies sera repris au chapitre de l'obéissance, avec application particulière à cotte vertu (7, 22-26). Ici renseignement évangélique garde une certaine généralité. Cependant les deux voies se définissent déjà comme deux façons d'« observe les préceptes », entre lesquelles les chrétiens eux-mêmes ont à fair·

mes paroles et le son que tu perçois, cheminant par l'examen de l'esprit, parviennent au carrefour de ton cœur. ° A ce carrefour, venant à la suite de mes paroles, laisse derrière toi l'une des voies, celle d'ignorance pécheresse,10 et entre à présent dans les deux voies d'observation des préceptes qui s'ouvrent devant loi. u Et tandis que nous cherchons à aller à Dieu, arrêtons-nous en ce carrefour de notre cœur, et examinons les deux voies de connaissance que nous voyons devant nous. 12 Examinons par laquelle de ces deux voies nous pouvons parvenir à Dieu. 13 Si nous continuons à gauche, nous avons à craindre — car la voie est large — que ce ne soit plutôt celle qui mène à la perdition. 14 Si nous tournons à droite, nous sommes sur le bon chemin, car la voie est étroite, et c'est elle qui mène les serviteurs diligents à leur véritable Seigneur.

16 Que votre oreille, se fermant à tout autre bruit, suive donc mon discours. 16 El toi, homme, dont nous mettons en garde le regard, comprends que c'est Dieu qui te met en garde par cet écrit, afin que, en ce temps où tu es encore en vie et où il l'est loisible de te corriger, tu coures de toutes tes forces. 17 II ne faudrait pas, en effet, qu'appelé à comparaître par la mort, tu n'aies aucune excuse à présenter à Dieu au jour du jugement et dans la peine éternelle, comme quoi personne, de ton vivant, ne t'avait averti que tu devais t'amender. 13 II ne faudrait pas qu'impuissant désormais à te secourir toi-même, tu sois livré sans remède à un remords éternel.

Dorénavant, donc, ce que tu entends, obscrve-le, avant que tu ne quittes la lumière de ce monde. 20 Car si

leur choix, quand ils ont abandonné la voie d'« ignorance ». La voie étroite n'est donc pas simplement la vie chrétienne, du moins telle que l'entendent les séculiers et certains moines. C'est la vie dos Cénobites sous une règle (Pr 23-27).

13-14. Voir note critique.

16. Mêmes expressions dans Ths 9 et 43-44.

18. Mêmes expressions dans 91, 32.

nisi in resurrectione, et de resurrectione, si hic modo bene egeris, ad aeternam cum sanctis gloriam deputaberis. 21 Si autem hanc scribturam, quam tibi lecturus sum, factis non adinpleueris, in aeternum ignem gehennae cum diabolo, cuius uoluntatem magis secutus es, deputaberis.

22 Audi ergo et age quod est bonum et iustum, per quod Deus inucnitur propitius, et haec regula quae tibi ostendit factis adinplc. 23 Quae regula ad perficiendum rectum regulae nomen accepit, sicut dicit apostolus in epistula sua : *Secundum mensuram regulae, quam mensus esi nobis Deus mensuram, pertingendi usque ad uos.* 24 Nam regula ueritatis habet initium et iustitiae finem, sicut dicit propheta : *Reges eos in uirga,* hoc est in timoris uigore, 25 sicut item dicit apostolus : *Quid uultis, in uirga ueniam*

deputaris *P* [j 21 scripturam *PAPV*‖ adimpleueris PAFimpleuOH V [[igne *P* ignem *om. F*™ |' uoluntato *P* ‖ depuris *P* deputeris *A* l| 22 et* om. *AFV* ‖ adimple *PAFV* ‖ 23 perficiendo *P* ‖ regula *P* l epistola *A F* epfa *V* ‖ qua *V* [24 iusticiae *V*

---

23 II Cor. 10, 13 ‖ 24 Ps. 2, 9 ‖ 25 I Cor. 4, 21.

---

21. L'auteur du Prologue va «lire» la règle. Mais dans Pr I, il s'adressait à « celui qui lit ·, et partout ailleurs, dans ce Prologue, il s'est présenté comme « disant » et « parlant ». Devons-nous entendre que l'auteur du Prologue n'est pas celui de la règle ? Plus probablement, l'auteur unique du Prologue et de la règle commence ici à s'effacer derrière son œuvre, suivant un procédé dont il usera constamment (voir *introduction,* p. 191-195). C'est Dieu qui dicte la règle. L'auteur humain no fait que la mettre par écrit et la lire.

23. Comparer la définition qui se lit dans plusieurs manuscrits de la ΛB, entre les *Capitula* et le Prologue : *regula appellatur ab hoc quod oboedientium dirigat mores.*

tu L'en vas d'ici, tu n'y reviendras plus sinon à la résurrection. Et après la résurrection, si tu as bien agi ici-bas dans le temps présent, tu seras voué avec les saints à la gloire éternelle. 21 Si au contraire tu n'accomplis point par des actes cet écrit que je vais te lire, tu seras voué au feu éternel de la géhenne,, avec le diable dont tu auras préféré suivre la volonté.

22 Écoute donc, et fais ce qui est bon ct juste, ce qui rend Dieu propice. Accomplis par des actes ce que cette règle Le fait voir. 23 Elle doit son nom, cette règle, à la « rectitude » des actions qu'elle oblige à faire, comme le dit l'apôtrc dans son épître : a Selon la mesure de la règle que Dieu nous a assignée pour mesure, en nous faisant parvenir jusqu'à vous. » 21 Car la règle commence par la vérité et s'achève par la justice, comme le dit le prophète : « Tu les régiras avec la verge », c'est-à-dire avec une vigueur qui inspire la crainte ; 25 comme le dit aussi l'apôtre : « Que préférez-vous? Que je vienne chez vous avec la verge, ou

24. Voir U, 1, où les dLx premiers chapitres de la règle sont déduis comme un programme d'« actes de justice ». Arrivé à cette charnière, le Maître présente une seconde fois la *régula* {II, T). — *Virga...uigor.* Même rapprochement dans les sermons de l'évêque de Naples analysés par G. Morin, *Beu. BinM.* 11 (1894), pp. 385-402 : *intelligible in uirga... uigor legis* (serm. Ill et XIII). Voir note sur Ths 1.

24-27. Ces quatre textes scripturaires parlent de *uirga,* non de *regula.* Deux d'entre eux se retrouvent dans 11, 45-47, où il s'agit effectivement de la « verge » remise aux prévôts. La ressemblance extérieure de la ‹ règle * et de la « verge » a pu contribuer à faire venir ici un lot de citations qui ne concerne directement que cette dernière. Cependant il faut tenir compte aussi de l'étymologie donnée par Servius (sur *Aen.* IV, 242) : *dicta (uirga) quad ui regal.* Le rapprochement *uirga-regula* que fait ici le Maître pourrait être une réminiscence de cette étymologie, sans doute courante. *Hegula* évoque *regere* (cf. 24 ; *reges;* 26 : *recta... regni),* qui passe pour entrer dans l'étymologie du *uirga.* Ainsi ce dernier mol est presque synonyme de *regula.*

55 *ad nos an in caritate T* 26 Item dicit propheta : *Virga recta est uirga regni lui,* in qua *dilexisii iusliiiam el odisti iniquitatem.* 27 Et iterum dicit Dominus : *Visitabo in uirga iniquitates eorum.*

Explicit prologvs regvlae

26 dilccxisLi *P*

26 Ps. 44, 7-8 || 27 Ps. 88, 33

bien avec la charité?» 20 Le prophète dit aussi : «C'est une verge de rectitude que la verge de ton règne, avec laquelle tu as aimé la justice et haï l'iniquité. » 27 Et le Seigneur dit encore : « .Je visiterai leurs iniquités avec la verge. »

Fin du prologue de la règle

Incipit Thema

[Th] 1 Propheta dicit : *Aperiam in parabolis os meum.* 2 Et iterum dicit : *Faclus sum illis in parabolam.*

3 De utero matris Euae terrae nati et de patre Adam in excessibus concupiscentiae generati, in saeculi huius descendimus uiam, 4 et peregrinae uitac temporale iugum suscipientes, perambulabamus iter uitae huius per ignorantiam bonorum actuum et incertum niortis experimentum. 6 Multum enim nobis neglegentiae uiaticum peccatorum saeculi peregrinatio carricauerat, " et humeris nostris lassatis de ponderosis sarcinibus uicinam sibi mortem iam labsus laboris sudor inuenerat, 7 et aestuosa sitis in interitum anelabat.

8 Subito a dextra orientis conspicimus non speratum fontem aquae uiuae, 8 et festinantibus nobis ad eum,

Th T-Ths 39 PA Th 2 dicit iterum *A* fj 3 patrem P‖ 4 temporalem *P* ‖ uitae* : uiae *A* ‖ 5 seculi *A* 6 lapsus /t 7 aestuosas *P* anhelabat *A*

Th 1 Ps. 77, 2 ℞ 2 Ps. 08, 12 ‖ 3 cf. Eccli. 40, 1 ‖ 4 cf. Ps. 38, 13 ; I Pctr. 2, 11

Thema. Il semble que ce mot ne désignait originellement que les deux textes scripturaires qui ouvrent le morceau (Th 1-2} et qui en énoncent le « théine ▸. On trouve semblable présentation du sujet traité au début de certains discours d'école. Voir Ennodius, *Did.* Xll ; XXI ; XXII ; XXIV ; *PL* 63, 285a ; 296c ; 302a ; 304b (je dois ce renseignement à D. Kroger). Le mot *Thema* a été appliqué ensuite abusivement au morceau entier, comme le montre *VExplicit*

Thème

1 Le prophète dit : « J'ouvrirai la bouche en paraboles », Th]
- et il dit encore : « Pour eux je suis devenu une parabole. »
3 Nés du sein d'Ève, notre mère de la terre, et engendrés par Adam notre père dans les excès de la concupiscence, nous sommes descendus sur la voie de ce monde, 4 et prenant le joug temporel d'une vie d'exil, nous parcourions l'itinéraire de cette vie dans l'ignorance des bonnes actions et l'incertitude de l'épreuve qu'est la mort. 5 En effet notre voyage à travers le monde nous avait chargés d'un gros fardeau de négligence pécheresse, 6 nos épaules étaient fatiguées par de lourds bagages, la sueur de l'effort déjà tombée sur le sol révélait la proximité de la mort, 7 et notre soif ardente haletait à en mourir.
8 Soudain à droite, vers l'orient, nous apercevons une source d'eau vive que nous n'espérions pas, 9 et tandis que nous nous hâtons vers elle, la voix divine en sort et vient

(Ths 46). Quant au sens de cette longue préface, voir *Introduction,* p. 108-109 et 169.

1-2. Tout le morceau (Th 3-25) ne sera qu'une « parabole » racontant l'histoire de l'homme pécheur qui ressuscite au baptême.

3. Notre traduction s'inspire de Th 23 (Èvo tirée du limon de la terre). On pourrait aussi entendre *lcrrae* et *Euae* comine deux appositions à *malris.* L'idée que la terre est la mère do tousles hommes se trouve dans *Eccli.* 40, 1, et S. Grégoire la développe on commentant *Job* 1, 21 *(Mor.* 2, 17, 30). On noiera d'autre part que *lcrrae* S'expliquerait assez facilement commo une faute pour *lerrenae* (haplographle).

9. La voix sort et vient. Cf. Pr 8-9 et 15.

diuina exinde uox magis nobis in obuiain ucnit, clamans ad nos et dicens : *Qui sititis, uenile ad aquam.* 10 Et cum uidissetnos uenientes honoratos sarcinis gravibus, repetivit dicens : *Venile ad me omnes qui laboratis el honerali estis, el ego uos reficiam.*11 Nos ucro audientes hanc piam uocem, proicctis in terra sarcinis nostris, urguente nos sili, auidi ad fontem prosternimur bibentesque diu surgimus renovati. 12 Et post resurrectionem stetimus stupidi nimio gaudio et disputatione, intuentes iugum uiae transacti laboris uel sarcinas nostras, quae nos suo pondere usque ad mortem per ignorantiam fatigaverant.

13 Dum haec intuentes diu consideramus, iterum audimus uocem dc fonte, qui nos recreauerat. dicentem : *14 Tollite iugum meum super uos el discite a me, quia mitis sum el humilis corde, el inuenielis requiem animabus oestris. 15 Iugum enim meum suaue esi ei honus meum leue esi.* 16 Nos audientes haec dicamus iam inuicem nobis : 17 «Non reuertamus post recreationem tanti fontis et Domini invitantis nos uocem ad sarcinas peccatorum, quas proiecirnus, 18 hoc est, quae abrenuntiavimus euntes ad fontem baptismi. 10 Quae sarcinae peccatorum nos ante per ignorantiam sacrae legis uel cognitione ignoranti baptismi desperatos nos suo pondere in mortem fatigauerant. 20 Nunc uero sapientiam Dei accipientes ct qui fueramus peccatorum sarcinis adgrauati, Domini sumus uoce ad requiem inuitati. 21 Renuntiemus ergo peccatorum

10 oneratos...onerati .4 ‖ 11 urguento : arguenti *A* ‖ sitim abidi P (l prosternimus *A* ‖ 13 audif Jmus *A* ; 15 onus *A* ‖ ©st! om. *A* ‖ 18 fontem : fortem *P* ‖ 19 sacre *P* ‖ disperatos *PA* J morte *P* ‖ 20 requie P

9 Is. 55. 1 I! 10 Ml. 11, 28;| 1-1 Ml. II, 29 ‖ 15 Mt. 11, 3019

19. Ignorance du baptême : cf. Thp 10 (connaissance du baptême).

d'elle-même à notre rencontre, en nous criant : « Vous qui avez soif, venez à l'eau!» 10 Et nous ayant vu venir, chargés de lourds bagages, elle a repris : « Venez à moi, vous tous qui peinez et qui êtes chargés, et je vous soulagerai. » 11 Et nous, quand nous avons entendu cette voix pleine de bonté, nous avons jeté nos bagages à terre ; pressés par la soif, nous nous étendons sur le sol pour puiser avidement à la source, et après avoir bu longuement, nous nous relevons renouvelés. 12 Et après nous être remis debout, nous sommes restés là dans la stupeur de notre joie excessive et de nos supputations, regardant le joug que nous avions péniblement porté en chemin, et nos bagages qui nous avaient fatigués de leur poids jusqu'à la mort, ignorants que nous étions.

13 Tandis que nous regardons ces choses et les considérons longuement, nous entendons de nouveau la voix sortant de la source qui nous avait rendu la vie : 14 «Chargez-vous de mon joug et mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos pour vos âmes. 16 Car mon joug est aisé et mon fardeau léger. » 14Et nous, à ces mots, disons-nous l'un à l'autre : 17 «Ne revenons pas, après avoir retrouvé la vie grâce à une telle source, et après avoir entendu la voix du Seigneur qui nous invite, aux bagages de nos péchés que nous avons jetés loin de nous, 18 autrement dit : auxquels nous avons renoncé en allant à la source baptismale. 10 Ces bagages de nos péchés nous avaient autrefois fatigués sous leur poids jusqu'à en mourir, par l'ignorance de la loi sainte ou par le désespoir qu'engendre une connaissance ignorante du baptême. 20 Mais maintenant que nous avons reçu la sagesse de Dieu, meme nous qui étions accablés sous les bagages de nos péchés, nous avons été invités au repos par la voix du Seigneur. 21 Renonçons donc aux anciens bagages du

pristinis sarcinis. 22 Habeat uia saeculi in neglegentibus suorum pondera delictorum. 24 Nos matrem nobis iam non *da limo terrae* Euam, sed diuinam nos uocantem ad requiem chnstianam legem sentimus. 21 Similiter et patrem iam non in arbitrio peccatorum Adam quaerimus, sed in uoce Domini inuitanlis nos. 25 El desideriis nostris meritis non audemus, tamen in renatiuitate nostra sacri fontis tui, ubi sis iam te inuenimus. »

hp' 1 *Paler noster, qui es in caelis.* 2 Videte ergo, fratres, si inuenimus iam matrem ecclesiam et patrem ausi sumus Dominum uocare de caelis, ergo iam iuste a nobis *relinquendus est paler terrenus el mater carnalis,* 3 ne binis obtemperantes parentibus, non solum ciues offendantur, sed uelut adulteri de duobus parentibus nasci, si carnales non

22 uias *PA* ‖ pondere *PA*
Thp 3 obtenpernntes *P* ! ciues : ciuibus *PA*

23 Gon. 2, 7.
Thp 1 Mt. 6, 9 y 2 Mt. 19, 29; Cypr.,D« *orat.* 9; cf. Cypr., *De unii.* 6 ; *Ep.* 74, 7, 2

22. Voir note critique. L'expression *uia saeculi,* déjà rencontrée plus haut (Th 3), est employée par Cassien, *Coni.* 24, 25, dans un contexte très semblable (commentaire do *Ml.* II, 28-30).

23. La « loi chrétienne » (cf. Th 19) est notre inère. L'expression était beaucoup plus familière aux anciens qu'à nous pour désigner la révélation chrétienne, l'Évangilo, l'Église (cf. Thp 2). On la trouve souvent dans la *Vila Silueslri,* texte bien connu du Maître (MonuniTius, II p. 514, 20; 516, 52; 517, 4; 529, 10). Voir aussi note suivante.

24. L'auteur assimile Adam, père du genre humain, à notre libre arbitro pécheur. La même assimilation se rencontre chez Arnobe i.r Jeune, *Com. in Ps.* 1 : *Adam nosier, id est consensus nosler.* Pour Arnobo, la «femme» qui conseille à Adam de pécher est la chair. 11 doit s'en détourner pour mettre sa volonté dans la

péché. 22 Que la voie du monde garde dans les négligents le poids de ses fautes ! 23 Quant à nous, celle que nous regardons comme notre mère, ce n'est pas Ève tirée du limon de la terre, mais la loi chrétienne qui nous appelle au repos divin. 24 De même, ce n'est plus en Adam, en notre volonté pécheresse, que nous nous cherchons un père, mais dans la voix du Seigneur qui nous invite. 25 Et bien que nous n'osions pas le faire, comme si nos désirs le méritaient, cependant, quand nous sommes renés à ta source sacrée, nous t'avons déjà trouvé, là où tu es. »

1 Noire père, qui es aux deux. 2 Voyez donc, frères, [Thp] si nous avons maintenant trouvé en l'Église notre mère, et si nous avons osé appeler père le Seigneur dans les cieux, il est donc juste que maintenant nous abandonnions notre père terrestre et notre mère charnelle, 3 de peur qu'en obéissant à ces deux sortes de parents, non seulement nous offensions ceux qui sont des citoyens, mais que, pour n'avoir pas abandonné nos parents charnels, on nous considère comme des enfants adultérins, nés de deux sortes de

«loi de Dieu » (cf. Th 23). Voir aussi Ambroise, *De Paradiso,* 11 ; *De Abr.* II, 1 : *Adam mentem diximus.*

25. Difficile. Comme ici, *meritis* est un adjectif dans 95, 20.

Thp 1. Ce commentaire du *Pater* est en relation étroite avec ce qui précède. La préparation au baptême comporte la tradition de l'oraison dominicale aux initiés, ù qui l'évéquo explique ensuite le sens de cette prière. On possède ainsi mainte homélie antique sur le *Pater.* Celle qu'on va lire s'apparente en particulier au *De Sacramentis* d'Ambroise, qui s'inspire comme elle du *De oratione dominica* do S. Cyprien. Cependant l'orientation « monastique * de ce morceau est indéniable. Voir *Introduction,* p. 108-109.

2. Cf. Cypr., *De unitate* G : *habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem.* Cf. aussi Cypr., *Ep.* 74, 7, 2, et Tert., *De orat.* II, 5-6. — La lin du verset s'inspire de Cypr., *De orat.* 9 : *Conleslclur inter prima slatim naliuitalis suae tierba renuntiasse se terreno el carnali patri el patrem solum nasse se el habere coepisse qui sil in caelis.* Voir aussi *ItM* *JÜ, 65.

dimittimus, iudicemur. 4 Per lignum enim offensionis natio nostra de paradiso in uterum, de utero in mundum, de mundo usque in infernum descenderat, 5*nisi *denuo rcnali* per baptismum et per crucis lignum iterum reparati, Domini passio agereL ut resurgat 0 et illum redeat in paradisum generatio nostra per gratiam, unde cum libero arbitrio ceciderat per offensam. ' Contriuit enim in nobis Dominus *mortis* quae *regnabat aculeos,* quando refugium crucis suae nobis contulit Christus. 8 Et postquam nos gratiae suae restituit adoptionis, ad regna caelorum insuper nos non desinit inuitare. 9 Vndc uox dominica dicit : *Si obseruauerilis mandata mea, ego ero nobis in patrem el uos eritis mihi in filios.* 10 Vnde et nos, quamuis indigni, tamen propter agnitionem baptismi eius in oratione audemus eum patrem uocare. 11 Ideoque oportet nos *passioni* eius *esse participes, ut* mercamur effici *eius gloriae coheredes.*

12 Dicentes ergo : *Paler noster, qui es in caelis,* iam tales exhibeamus nos, fratres, quales nos cupit fdios Deus habere, 13 et digne in nobis diuinitas filiorum inserat nomen, cum uoluntatem nostram non uiderit a sua uolun-

demittimus *P* I; 4 uterum : utero *P* ‖ 6 illo *P* illa A (| paradiso *P* [J in3 *om.* AP® 'J nostra *om. A* Q ceciderit A ‖ 7 aculeum A ‖ 9 patre *P* j| 10 orationem *P* ‖ 11 oportere A ‖ gloria A |! 13 inseret A |] uoluntatem *usque* sua *om. Λ*

4 cf. Gen. 3, 11 ; *Passio Sebasliani* 11 ‖ 5 Ioh. 3, 5 |' 7 I Cor. 15 56 ; Rom. 5, 14 ‖ 9 loh. 15, 10 ; 11 Cor. 6, 18 ; cf. 11 Reg. 7. 14 ‖ 11 I Pelr. 4, 13 ; Rom. 8, 17 [] 12 Mt. 6, 9; cf. Gy pr ., *De oral.* 11

4. Celte triple « descente » (cf. Th 3) est aussi décrite par la *Passio Sebasliani* 11 : Ex *ipsa (carnali uita) et ex eius ule.ro mors aeterna est nata, tempore quo gulae suae... primi homines seruierunl; alque ideo... huc in istam sunt regionem rnorlis iactali, hinc Herum sunt ad inferos deuoluti, nihil sccum praeter peccata porlantes* (cf. *П.М* 86,

parents différentes. 4 En effet, par le bois de l'offense, notre race était descendue du paradis dans le sein maternel, du sein maternel dans le monde, du monde jusqu'en enfer,5 si, renés que nous sommes par le baptême et réparés par le bois de la croix, la passion du Seigneur n'avait fait en sorte que notre lignée ressuscitât 6 et rentrât par la grâce en ce paradis, d'où elle était tombée par l'offense avec le libre arbitre. 7 En effet, le Seigneur a brisé l'aiguillon de la mort qui régnait sur nous, quand le Christ nous a procuré le refuge de sa croix. 8 Et après nous avoir rendus à la grâce de son adoption, il ne cesse en outre de nous inviter au royaume des cieux. 9 C'est ce qui fait dire à la voix du Seigneur : « Si vous observez mes commandements, je serai pour vous un père et vous serez pour moi des fils. » 10 Et c'est ce qui, malgré notre indignité, nous donne à nous aussi, en raison de la connaissance de son baptême, l'audace de l'appeler père, quand nous le prions. 11 Aussi nous faut-il participer à sa passion, pour mériter d'avoir part avec lui â l'héritage de sa gloire.

12 Si donc nous disons : *Noire père, qui es aux cieux.* montrons-nous désormais, frères, tels que Dieu souhaite nous avoir pour fils.13 Que la divinité nous accorde le nom de fils à juste titre, en voyant que notre volonté ne s'écarte

7). La *Passio* omet l'étape du sein maternel, entre le paradis et ce monde, mais on notera *utero* au début du texte.

7. *Dominus* semble désigner la même personne que *Christus* (cf. Thp 5 : *Domini passio).* De même dans Ths 46 ; 90, 87. Voir aussi 7, 74.

10-11. Nulle part on ne voit plus clairement qu'ici que le ‹ Père » auquel s'adresse l'oraison dominicale n'est autre que le Christ qui a souffert pour nous (voir ù ce sujet *La communauté cl l'abbi,* p. 139, n. 1}. Thp 11 sera repris par Ths 46. *Eum patrem uocare:* cf. Cy pr ., *De oral.* 10.

12. Cf. Cy pr ., *De oral.* 11 : *Quando patrem Deum dicimus, quasi filii Dei agere debemus, ut quomodo nos nobis placemus de Deo paire, sic sibi placeal et ille de nobis.*

l-atc dissimilem. 14 Nam ipse est uerus filius, qui non solum uullu, sed et moribus similat patri.

15 Cum ergo meruissemus iam dixisse : *Paler noster, qui es in caelis,* sequimur deinde in oratione dicentes : *Sanctificetur nomen tuum.* J6A'on *quod* nouiter *optemus sanctificari* nomen eius, quod est *ab aeterno* et *usque in aeternum* sanctissimum, *sed in* bonis actibus filiorum magis *ipse sanctificet,* 16ut pater et Dominus in mentibus nostris tabernaculum suum et inhabitatorem faciat Spiritum Sanctum, 18 ut *adiuuel* corda ipsa *Deus uultu suo* et custodiat ea semper praesentia sua.

10 Deinde dicimus : *A dueniai regnum tuum.* 20 Videte, fratres, ecce optamus aduenirc regnum Domini et iudicium eius adcelerari ultro rogamus, et rationes nostras adhuc paratas non habemus. 21 Sic ergo a nobis omni hora agendum est, ut Dominus et pater postea nos ita suscipiat, 22 et bonis coram eo actibus cottidie conplaccntes *sequestrans* nos *ab haedis a dextris suis,* in aeternis introducens nos regnis, 23 agnoscamus nobis in iuturo iudicio propitium iudicem, quem in praesenti saeculo ausi uocauimus patrem.

24 Deinde dicimus : *Fiat uolunlas tua sicut in caelo et in terra.* 25 In hoc uerbo, fratres, pertinet in nobis liberi

dissimile *A* ;| 14 similari *A* ‖ 15 meruissemus : meruisse eum *A* U cells /1 Il sequitur /1 ‖ 16 bonis *uix legibile in P* ‖ 18 adiubet *P* Il uultu suo et : uultu suo eis *P* ut uos *A* ‖ custodiatis *A* ‖ semper per presentiam suam *A*] 20 nostra *P* ‖ 21 sic *conicci* : si *PA* ' 22 eo : eum *PA* , cottidiae *P* cotidie *A* β aedis *P* edis *A* ‖ ad dextris *P* 23 present! *A* j| 25 hoc : ergo *add.* .4

15 Mt. 6, 9 Il 16 II Esdras 9, 5 ; Cy ph ., *De orat.* 12 ‖ 17 cf. Ps. 45, 5 ; cf. Rom. 8, 11 ‖ 18 Ps. 45, 6 ; cf. Plui. 4, 7 |j 19 Mt. 6, 10 ‖ 22 Mt. 25, 32-33 Q 24 Mt. 6, 1Ü

16. Cf. Cy ph ., *De orat.* 12 : *Non quod optemus Deo ut sanctificetur orationibus nostris, sed quod pelamus a Deo, ul nomen eius sanclifl-*

pas de la sienne. 14 En effet, pour être vraiment fils, il faut ressembler à son père non seulement par le visage, mais aussi par la manière de vivre.

15 Donc, après avoir déjà mérité de dire : *Noire père, qui es aux deux,* nous poursuivons ensuite la prière en disant : *Que ion nom soit sanctifié.* 16 Ce n'est pas que nous souhaitions que son nom soit sanctifié à nouveau, lui qui est très saint de toute éternité et pour toute l'éternité, mais plutôt qu'il le sanctifie lui-même par les bonnes actions de ses fils,17 afin que, père et Seigneur, il établisse en nos esprits sa demeure et qu'il y fasse habiter l'Esprit-Saint, 18 afin que Dieu assiste nos cœurs de son regard et les garde sans cesse par sa présence.

*· Nous disons ensuite : *Que ton règne arrive.* 20 Voyez, frères, voici que nous souhaitons que le règne du Seigneur arrive, nous demandons de nous-mêmes que son jugement soit avancé, et nous n'avons pas encore nos comptes en ordre ! 21 II nous faut donc agir à chaque instant de telle sorte que notre Seigneur et père nous reçoive plus tard, 22 et que, pour lui avoir été agréables par les bonnes actions accomplies chaque jour en sa présence, il nous sépare des boucs ù sa droite et nous introduise dans le royaume éternel : 23 ainsi nous reconnaîtrons en lui, au jugement futur, un juge propice, après avoir osé, dans le siècle présent, l'appeler père.

24 Nous disons ensuite : *Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel.* 25 Dans cette parole, frères, s'affirme

cetur in nobis. Caeterum a quo Dais sanctiflealur, qui ipse sanctificat ? Cf. Ambu., *De Sacram.* 5, 21 et 6, 24 ; Jérôme, *Ep.* 106, 4.

20. Nos comptes : cf. 2, 33-34 ; 93, 41.

21. Voir note critique. Seigneur et père : cf. Thp 17 ; The 3-4.

24. L'ampleur donnée au commentaire de la troisième demande (Thp 24-54) indique bien l'importance de ce thème dans la théologin monastique du Maître. Substituer la volonté de Dieu à la volonté propre de l'homme pécheur est pour lui la raison d*êlre du cénobitisme.

status arbitrii, 2eet quidquid suasio antiqui serpentis nociuc nobis ingerit, si uqlumus, amputatur, cum Domini uoluntas in nobis reparando perficitur, 27 sicut dicit apostolus : *Vi non quaecumque nullis, illa facialis.* 28 Eligit enim spiritus, ut uoluntas in nobis Domini fiat, ut iam non perficiat anima quidquid cum praua carne concupiscens sibi suaserat. 20 *Oramus* ergo *ul uolunlas in nobis* Domini *fiai.* 30 Si ergo a nobis haec sua uoluntas semper perficiatur, non ergo erit propria, quae discussa de suis malis in dic iudicii condemnetur. 31 Voluntas enim Domini sancta est. 32 Nouit dare, non timere iudicium. 33 Quae uoluntas sua, quibus inpleta fuerit, promittitur eis etiam *angelos indicare.*

31 Hanc sanctam uoluntatem Dominus et saluator noster per formam faciendi in se, liberum ut amputet in nobis carnis arbitrium, demonstrat nobis dicens : *Non ueni facere uolunlalem meam, sed eius qui me misil.* 35 Et iterum in sancta passione sua dicit : *Paler, si possibile esi, transeat a me calix iste.* 38 Haec uero in Domino uox timoris erat carnis indutae, ostendens nobis actus uitae semper debere bene tractari, si mors aducniens debet timeri. 37 Et iterum erat interrogatio Domini apud Patrem, si quod a nobis in nobis nolumus potest inpleri, aut quod

26 quicquid *A* ‖ anputatur *P* ‖ 27 quaccunquo *P* ‖ faliatis ‖ 28 elegit *P* ‖ quicquid *A* ‖ 30 haec *om. A* ‖ discossa *P* ‖ 33 impleta *PA* ‖ 34 fallendi *A* ‖ 36 indute P‖ 37 apul impleri *PA*

27 Gal. 5, 17 ‖ 28 cf. Cy pr ., *De oral.* 16‖ 29 Cy pr ., *De oral.* 14 ; cf. 16 ‖33 1 Cor. 6, 3 | 34 Ioh. 6, 38 ‖ 34-38 cf. Cy pr . *Dc oral.* 14 ‖ 35 Mt. 26. 39

27-28. Cf. Cy pr ., *De oral.* 16: le «ciel » est notre esprit cl la «terre* notre corps (cf. Thp 46 cl 52). Ces deux éléments sont en lutte, selon *Gal.* 5, 17. L'accomplissement de la volonté de Dieu dans le corps comme dans l'esprit assure le salut de l'âme. — Sur la triché-

en nous l'état du libre arbitre,26 et tout ce que la persuasion dc l'antique serpent met en nous de mauvais, tout cela, si nous le voulons, est ôté, quand la volonté du Seigneur s'accomplit en nous de façon réparatrice, 27 comme dit l'apôtre : « De sorte que vous ne faites pas tout ce que vous voulez. » 28 En effet, ce que choisit l'esprit, c'est d'accomplir en nous la volonté du Seigneur, pour que l'âme ne fasse plus Lout ce qu'elle s'était persuadé de faire en convoitant avec la chair dévoyée. 29 Nous prions donc pour que la volonté du Seigneur soit faite en nous. 30 Si donc cette sienne volonté est toujours accomplie par nous, il n'y aura donc point de volonté propre qui soit condamnée au jour du jugement, après avoir été examinée sur scs méfaits. 31 Car la volonté du Seigneur est sainte. 32 Elle a le pouvoir de juger sans la crainte d'être jugée. 33 Cette sienne volonté, ceux qui l'auront accomplie, il leur est promis qu'ils jugeront même les anges.

34 Cette sainte volonté, notre Seigneur et sauveur nous la montre par manière d'exemple en sa propre personne, afin de retrancher en nous le libre arbitre dc la chair, quand il dit : a Je ne suis pas venu faire ma volonté, mais celle de celui qui m'a envoyé. » 35 Et il dit encore dans sa sainte passion : « Père, si c'est possible, que ce calice s'éloigne de moi l » 36 Mais cette parole dc crainte était chez le Seigneur le fait dc la chair qu'il avait revêtue, nous montrant que les actes dc la vie doivent être toujours examines avec soin, puisqu'il faut redouter la venue de la mort. 37 Et c'était en outre une question que le Seigneur posait à son père, lui demandant si ce que nous voulons

lomie ospril-ûnie-chair, voir 1,5; 1, 80 ; 13, 15 ; 81, 18-19 et *Inlrod.,* p. 87-88 et 102-107.

29. Cf. Cypr., *De oral.* 14 : *oramus cl petimus ut /lai in nobis uolunlas Dei.*

35-38. Le Maître suit encore Cyprïen *{De oral.* 14) en proposant l'obéissance du Christ dans su passion pour illustrer la troisième demande.

nolumus potest nobis contra desiderium nostrum iuste inponi. 38 Vnde subsequitur fidci forma, quae Domino Patris conmittitur uoluntati, dicens : *Sed tamen non steal ego uolo, sed sicul tu uis.* 39 El iterum subsequitur : *Si non potest auferri a me calix isle, nisi ut bibam ilium, fiat uoluntas tarnen lua.* 40*Videte ergo quia quidquid a uoluntalc nostra eligimus iniuste agnoscitur, et quidquid nolentibus nobis a iubente inponitur iuste proficit rationi, 41 quia quomodo uersis in se oculis suis uultum suum respicere homo non potest, sic iudex sui sibi esse non potest, nisi iuste quod uidetur ab alio indicetur. 12 Si ergo uultum suum uidcrc nemo potest, uoluntatem suam iustam probare quomodo potest, nisi in nobis quod uidetur ab alio iudicetur? 43 Ecce, fratres, quantam reparationi nostrae Dominus contulit pietatem et qualem errori nostro salutis uiam ostendit. 44 ut in unigenito Filio suo demonstraret, quod in «eruis suis quaerebat perficere.

45 *Fiat uoluntas lua sicut in caelo et in terra.* 46 In caelo, quod dixit, possumus bene agnoscere, fratres, quia sicut ab angelis in caelis uoluntas Domini sancte perficitur, ita et in terra ipsa per prophetas et apostolos praeceptio

38 committitur *A* ‖ 39 uoluntas [ ] *A* [40 quicquid *A* ‖ elegimus *P* K quicquid *A* ‖ iubente : iimentute *A* ‖ 42 potest hemo *A* 43 ecce : et occo *A* [| piaetatem *A* ‖ 44 quercbat *A* ‖ perficeret *P* ‖ 4G uoluntas domini *om. A* |' sanctae *A* ‖ terram *P*

38 Mt. 26, 39 ‖ 39 Mt. 26, 42 ‖ 45 Mt. G, 10

38. *Dicens:* voir Thp 54 et note.

39. *Tamen* est inattendu et ne correspond à rien dans le grec de *Ml. 26,* 42. Peut-être a-t-il été amené par l'analogie de ce verset avec *Mt.* 26, 39 (Thp 38).

40-42. *Videte ergo:* comparer 16, 17; 30, 16. Ces considérations interrompent le développement sur l'exemple du Christ. Glose ou parenthèse ? Noter en outre que 42 ne fait que répéter 41 sous

de nous-mêmes en nous-mêmes peut s'accomplir, ou si ce que nous ne voulons pas peut nous être imposé avec justice contre notre désir. 88 Aussi avons-nous dans la suite du texte le modèle de la fidélité avec laquelle le Seigneur s'en remet à la volonté de son Père, en disant : a Cependant, non pas comme je veux, mais comme tu veux. » 39 Et il ajoute encore : « Si ce calice ne peut s'éloigner de moi sans que je le boive, que ta volonté, pourtant, soit faite ! » 40 Voyez donc que tout ce que nous choisissons de notre propre mouvement, cela s'avère injuste, et que tout ce qui nous est imposé justement contre notre gré par celui qui nous commande, cela allège le compte que nous aurons à rendre, 41 car de même que l'homme ne peut voir son propre visage, en tournant sur soi ses propres yeux, de même il ne peut être son propre juge, sinon en soumettant justement ce qu'il voit au jugement d'un autre. 42 Si donc personne ne peut voir son propre visage, comment peut-on prouver que sa propre volonté est juste, sinon en soumettant au jugement d'un autre ce que nous voyons en nous-mêmes? 43 Voici, frères, quelle bonté le Seigneur a apportée à nous réparer et quelle voie de salut il nous a montrée dans notre égarement : 44 il a fait voir en son Fils unique ce qu'il cherchait à accomplir en ses serviteurs !

45 *Que la volonté soit faite sur la terre comme au ciel.* 46 Quand il dit « au ciel », nous pouvons correctement interpreter, frères, que comme la volonté du Seigneur est saintement accomplie par les anges aux cieux. ainsi «sur la terre » elle-même, on souhaite que le commandement de Dieu se réalise jusque dans les hommes charnels, grâce

forme interrogative. Non seulement l'idée est la même, mais les derniers mots *(polcsl...iudicclur) so* correspondent littéralement, sauf la variante *iuste...in nobis.* La redondance est un trait caractéristique do la /îAf, cf. Thp 28-29. 71-72. 78. Voir aussi note initiale sur le *Prologue,* et *inlrod.,* p. 202.

46. Prophètes ot apôtres. Cf. 1, 82 et 14, 14. Ces deux passages ajoutent les docteurs, parmi lesquels se rangent les abbés.

Dei et in carnalibus hominibus exoptatur ut fiat, 47 ut secundum sanctam scribturain dicentem in utrisque elementis, hoc est in caelo et in terra, in beneplacitis suis regnet et in nobis Dominus, *el sil unus pastor el unus grex.*

48 Similiter et illud spiritaliter intellegere possumus, quod dixit : *Fiai uolunlas tua sicul in caelo,* 49 hoc est, sicut in Domino Filio eius, quia caelestis descendit, uohmtas Patris perficitur, dicente ipso Domino : *Non ueni facere uolunlalem meam, sed huius qui me misit...* — 50 Vides ergo, si ipse Dominus saluator ostendit se ideo uenisse, ut uoluntatem suam non faceret, sed iussa Patris inpleret, quomodo malus senius iuste me extimo meam facere uoluntatem?— 51*de quo dicit et apostolus : *Qui esi qui ascendit, nisi qui el descendit in inferiora terrae?,* 82 ita ergo *el in terra,* dixit, hoc est corporis nostri macina *de limo terrae formata,* cui sententia Dei dictum est : *Terra es el in terra ibis,* 53 similiter effici iuste a nobis Domini uohmtas exposcitur, ut dum cottidie in nobis uoluntas Domini fuerit operata, non inucniatur propria, quae in futuro

47 scripturam *PA* ‖ 48 intelligere *P* ‖ 40 sicul. in domino filio : in domino sicul in lilio *A* ‖ huius : eius *A* ‖ 50 impleret *PA* | iuste me extimo : iussa mea neglexit et *A* ‖ 51 discendil *A* ‖ 52 machina *A* Ⅱ formatam *P* j sententiam *P* ‖ in terram Λ ‖ 53 iuste a : iustitia *A* D cotidie *A* ‖ quae : quo *Λ*

47 Ioh. 10, 16 U 48 MI. 6, 10 ‖ 49 Ioh. 6. 38 ; cf. 1 Cor. 15, 47 ‖ 49-50 cf. CYrn., *Pe. orat.* 14 ; cf. *Historia rnonach.* 31 ‖ 51 Eph. 4, 9 li 52 MI. 6, 10 ; Gen. 2, 7 ; Gen. 3. 19

50. De nouveau une glose ou parenthèse, interrompant un développement sur l'exemple du Christ. Le style lui-même fait pensej à Thp 40-42 *(aides ergo, si...quomodo...}.* Plus brève que la précédente, cette nouvelle interruption est aussi plus brutale. On notera toutefois, en faveur de son authenticité, que *VHistoria monachorum,* texte bien connu du Maître, fait suivre une citation de *loh.* 6, 38

aux prophètes et aux apôtres, 47 afin que, selon la parole de la sainte Écriture, dans l'un el l'autre élément, c'est-à-dirc au ciel et sur la terre, le Seigneur règne en nous aussi par ses décrets, act qu'il n'y ait qu'un seul pasteur et un seul troupeau n.

46 Nous pouvons encore entendre spirituellement ce qu'il a dit : *Que ta volonté soit faite comme au ciel,* 49 c'est-à-dire, comme dans son Fils notre Seigneur, puisqu'il est descendu du ciel, la volonté du Père est accomplie, ainsi que le dit le Seigneur lui-même : « .Je ne suis pas venu faire ma volonté, mais celle de celui qui m'a envoyé... » 50 — Tu vois donc, si le Seigneur notre sauveur montre lui-même qu'il est venu, non pour faire sa volonté, mais pour exécuter les ordres de son Père, comment moi, mauvais serviteur que je suis, puis-je me croire autorisé à faire ma volonté? — 01 ...et l'apôtre dit aussi de lui : « Qui donc est monté, sinon celui qui est aussi descendu jusqu'aux bas-fonds de la terre?» 52 de même, donc, *sur la terre aussi,* a-t-il dit, c'est-à-dire dans l'édifice qu'est notre corps, formé du limon de la terre, à qui la sentence de Dieu a dit : « Tu es terre et tu iras en terre », 53 on demande que la volonté du Seigneur soit faite par nous pareillement, selon la justice, afin que par l'accomplissement quotidien de la volonté du Seigneur en nous, il ne se trouve pas de volonté propre qui, au jugement futur,

•l'un commentaire tout semblable : *El utique uolunlas Christi non era! contraria uolunlati Patrie, sed qui uenerat obedienliam doccrc, non inuenirelur obediens, si propriam /aceret uolunlalem. Quanto ergo magis nos non indicabimur inobedienles, si faciamus proprias uolunlatcs ? (HM* 31, *PL* 21, 458 cd).

52. Ce commentaire de la troisième demande par les textes de la *Genèse* sur le « corps de terre · se retrouve exactement dans 90, 48-54. Voir aussi 8, 5 et 8, 13-15 (corps de terre) ; Thp 77 et 8, 1 *(niacina).*

53. Conclusion très semblable dans 1, 91-92. Pour le détail de l'expression, voir Thp 30 et 2, 85 (cf. Ths 4 et 90, 56).

indicio condemnetur ad poenam, sed sil iu nobis uolunlas Domini, quae coronetur ad gloriam.

i4 Deinde sequitur in oratione dicentes : *Panem nostrum collidianum da nobis hodie.* 54 Ergo, fratres, cum supradicta Domini uolunlas inculpabiliter a nobis cottidie fuerit adinpleta et in timore Domini omnia fuerint mandata explicita, δβ digne operariis suis rogatur annonam ut tribuat, qui *digno mercennario mercedem non negat.*

57 Deinde dicimus : *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* 68 Fratres, hoc orantes amplius timeamus, ne ad haec uerba praecuro nostrarum respondeat nobis Dominus dicens : *Indicio, quo indicatis, iudicabitur de uobis, et mensura, qua mensi estis, remittetur uobis.* 59 Et uidc, qui hoc petis, si *quod libi notuisti fieri, alio non fecisti.* 80 Ergo antequam has noces Domini audiamus, fratres, prius scrutemur corda nostra, si iuste et nos petimus a Domino, quod el a nobis est petentibus non negatum. 81 Nos petimus dimitti nobis debita nostra. Audit Deus el cupit dimittere, sed si ante nos petentibus relaxemus. 82 An dubilo, *miser ego homo,* ne benefactis meis diuina non retribuat uices? 83 Respice, agnosce et considera, o miser homo, *numquid magis tu* pius *quam*

condemnetur *Pw* zli>c ij 54 cotidianum *A* 55 cotidie *A* ‖ adimpleta *A* ‖ 57 demitte... demittimus *P* ‖ 58 hec *A* Γ precum *A* ‖ remetietur *A* d 61 demitti *P* dimitte *A*

54 Mt. 6, 11 3 56 !.. 10, 7 ; I Tim. 5, 18 ; Deut. 24, 1 1 57 ML. 6, 12 ‖ 58 Mt. 7, 2 ‖ 59 Ml. 7, 12 ; Tob. 4, 16| 62 Horn. 7, 24 ‖ G3 *Visio Pauli* 40

54. Introduction plus développée que le simple *deinde dicimus* qui amène les autres demandes. La longueur du commentaire du *Fiat uolunlas tua* exige cotte fois un retour au texte plus explicite. *Dicentes:* comparer Thp 38: Ths 21. Sur cette formule caractéristique du latin chrétien, voir C. Mourmann, « La latinité de S. Benoit », dans *Bco. Bénid.* 62 (1952), p. 119-120.

soit condamnée au châtiment, mais qu'il y ait en nous la volonté du Seigneur qui recevra la couronne de gloire.

54 La prière nous fait dire ensuite : *Donne-nous aujourd'hui noire pain quotidien.* 56*Ainsi, frères, lorsque nous avons exécuté chaque jour sans faute la susdite volonté du Seigneur et que nous avons accompli intégralement tous les commandements dans la crainte du Seigneur, 56 nous sommes dignes de demander qu'il accorde à ses ouvriers leur nourriture, car il ne refuse pas son salaire au salarié qui en est digne.

57 Nous disons ensuite : *Remets-nous nos déliés, comme nous les remettons à nos débiteurs.* 58 Frères, quand nous prions ainsi, redoublons de crainte : si le Seigneur répondait à ces mots de notre prière en disant : « On vous jugera comme vous jugez, et la mesure dont vous vous êtes servi, servira aussi à votre endroit !» 59 Et vois, quand tu demandes cela, si «ce que tu ne veux pas qu'on te fasse, tu ne l'as pas fait ά autrui ». 60 Donc, avant d'entendre ces paroles du Seigneur, frères, scrutons d'abord nos cœurs pour voir si la demande que nous adressons nous aussi au Seigneur est bien juste, parce que nous n'avons pas non plus refusé à ceux qui nous demandaient. ei Nous demandons qu'on nous remette nos dettes. Dieu entend et il désire nous remettre, mais à condition qu'auparavant nous fassions remise à ceux qui nous le demandent. 92 « Misérable homme que je suis », puis-je douter que la rétribution divine ne réponde à mes bonnes œuvres? 03 Regarde, reconnais, considère, ô homme misérable, « as-tu plus de

56. Voir 16. 1 et 69, 14. «Ration des ouvriers de Dieu » comme en 16, 27 ; 23, 2.

59. Cette « règle d'or » reparaîtra, à la troisième personne, dans 3, 9. Noter d'outre part le va-et-vient du « nous » au « tu », qui rappelle le *Prologue.*

63. Dans la Visio *Pauli,* quand l'apôtre s'apitoie sur le sort des damnés, l'ange le reprend en ces termes : *Numquid lu magis misericors es quam Dominus Deus... ?* Le Maître n'emprunte que le

Deus, 64 qui ut libi aliqua iustitiae aut agenda ingerat pietatis, post rnerçedem uel dona ipsius tibi ipsi proficit et quod agis? 65 Nihil enim Dominus minus habet in sua potentia nec aliquid tuum indiget in uirtute aut deest ei in gloria. 66 Solummodo nostra illi opus est salus, quam nobis prouidet gratia eius, quamquam per nostram neglegentiam ille de nobis possidet minus.

87 Deinde dicimus : *DI ne. nos inducas in temptationem.* 68 Satis admonent nos, fratres, uerba ista esse sollicitos. 89 Idcoquc rogandus est Dominus et crebris gemitibus tundenda sunt nobis corda quam pectora, ne patiatur Dominus seruos suos sine suo adiutorio aliqua nos hora consistere, 70 ut non habeat potestatem uel aditum, per quod *aduersarius* noster *diabolus* qui *circuit* nos *ut leo* cottidic, *quaerens aliquem* nostrum *deuorare,* et prauis suasionibus suis quaerit corda nostra inficere. 71 Ergo incessabiliter est praecandum ad Dominum, ut dignetur adiutorii sui custodia muro nos suae gratiae circumdare et temptationum in nobis aditos sua munitione obstruere, 72 ut non patiatur plasmam facturae suae captiuam fieri

64 aliquam ,4“c ‖ ingeret piaetalls *A* ‖ proficit ipsi Λ ‖ 65 ei : et *A* ‖ 66 salus quam : solus quam pro .4 ‖ 67 temptatione *P* ‖ 69 crcbis P ‖ quam : atque .4 70 cotidiae *A* ‖ quercus *P* ‖ 71 custodie *A* ‖ 72 plasma *P* ‖ facture *A*

67 Mt. 6, 13 j‖ 69-71 cf. *Passio hiliani* 11 ' 70 I Petr. 5, 8‖ 71 cf. *Sacramenlarlum Gelasianum* Til, LXXX, 1572

tour de phrase et l'idée générale, qu'il transpose dans un contexte différent.

69. On so frappait la poitrine au cours de la récitation du *Pater.* comme nous l'apprend S. Augustin, *Serm.* 351, 6 : *Tundentes pectora dicimus: Dimitte nobis debitu nostra.* Cf. *Ep.* 265, 8 ot *Enarr. in Ps.* 140, § 18. Mais il s'agit d'après Augustin do la cinquième demande, où ce geste de pénitence est bien en situation, non de la sixième comme chez le Maître.

69-71. Réminiscence possible d'une prière de la *Passio S. Iuliani*

bonté que Dieu»? 04 S'il t'impose des devoirs de justice et de bonté, c'est toi-même qui, en plus de la récompense ct des dons qu'il t'accorde, es le bénéficiaire de ta propre action. 65 11 n'est rien, en effet, que le Seigneur n'ait en son pouvoir, rien qui vienne de toi ne manque à sa puissance ou ne fait défaut à sa gloire. 06 La seule chose dont il ait besoin, c'est notre salut, et c'est sa grâce qui nous le procure, malgré les pertes que nous lui faisons subir par notre négligence.

67 Nous disons ensuite : *El ne nous induis pas en tentation.* 68 Ces mots, frères, nous avertissent énergiquement de nous tenir sur nos gardes. ea II nous faut donc supplier le Seigneur et, par de fréquents gémissements, frapper nos cœurs aussi bien que nos poitrines, pour que le Seigneur ne nous laisse pas, nous ses serviteurs, sans secours à quelque moment, 70 afin que notre «adversaire le diable » n'obtienne point puissance et accès, lui qui «rôde autour de nous chaque jour comme un lion, cherchant à dévorer quelqu'un d'entre nous », et qui cherche à infecter nos cœurs de ses suggestions dépravées. 71 II nous faut donc prier sans cesse le Seigneur, pour que la protection de son secours daigne nous entourer du mur de sa grâce ct obstruer de son rempart les voies d'accès des tentations, 72 pour qu'il ne laisse pas l'œuvre de scs mains subir la

11 : *Ne patiaris gregis lui integrilatent uitiari. Ne habeat poleslatcm insatiabilis lupus, gregi sancio semper infestus,... ad dissipandum murum rigoris tui.* Comparer 19, 8.

70. Voir note critique.

71. Cf. *VOralio in monasterio* du *Sacramentaire Gtlasicn,* 111, LXXX* (Mohi.berg, 1572) : ...muro *custodiae tuae hoc sanctum ouile circumda.* Cette formule d'allure biblique se retrouve à peu près dans une antienne de l'Antiphonairo romain : *Muro tuo inexpugnabili circumcinge nos, Domine* (PI. 78, 838 b).

71-72. Répétition de 69-70. De part et d'autre, deux propositions finales, dont la seconde commence par *ut non.* Retour des mêmes mots : *patiatur, aditus, adiutorium.* Sur ce style redondant, voir Tiip 40-42 et la note.

et scruitutibus cedere inimici, 73 si tamen supradicti hostis temptationibus non ultro nostrum tradamus adscnsum, 74 et uelut nosmctipsos ipsi nos captiuantes, hostem nostrum incipiamus magis desiderare quam fugere.

75 Sequimur deinde conplentes orationem, dicentes : *Sed libera nos a malo.* 16 Fratres sanctissimi, ante hoc Deus in nobis cupit perficere quam rogetur, quia potens est et nihil est ei difficile, sed si nos hoc mereamur. 776 Nec enim uult macinam cadere nostram, quam manibus suis ipse construxit. 78 79 Festinat enim eruere nos de laqueo, si adsensum nostrum non ultro tradamus suasionibus inimici, 70 sed rogantes incessabiliter Dominum, ut adtributo nobis suae gratiae adiutorio digne dicamus : *Quoniam a dextris esi* nobis *Dominus, ne conmouear,* 80 et securi de Domino iterum repetamus : *Non Umebo mala, quoniam iu mecum es,* 81 ut qui in principio huius orationis ostendit nobis per gratiam Dominum patrem audere dicere, iterum ipse in fine orationis a malo dignetur nos liberare. Arnen.

[Ths] 1 Ergo, fratres, finita ad Dominum oratione, ipso iubente agamus nunc de cetero de nostri seruitii opere,

75 complentes *A* ‖ 77 niacina *P* machinam *Λ* ‖ construcxit *P fi* 78 laqueos *P* l; adsensum : sensum *A* ‖ 79 nec commoueamur *A* jj 81 finem *P*

Ths 1 iubente : iuuante *Λ*

75 Ml. 6, 13 J‖ 78 cf. Ps. 30, 5 79 Ps. 15, 8 ‖ 80 Ps. 22, 4 ‖ 81 cf. Mt. 6, 13.

76. *Fraires sanctissimi* pourrait être le langage d'un évêque s'adressant à ses ouailles (Vic.t r ic b, *De laude sanctorum* 7, *PL·* 20, 449 a) ou ù ses collègues {Aurelius au concile de Carthage de 401, *PL* 67, 200 b). Cf. *B.M* 94, 6 : *abbas sanctissimus.*

78. Hépète presque textuellement 73.

79. Voir note critique.

Ths 1. P. 13. Cohbett, *The Latin,* p. 109, entend *opus* au sens de

captivité et tomber dans l'esclavage de l'ennemi, 73 si toutefois nous ne donnons pas de nous-mêmes notre consentement aux tentations du susdit ennemi, 74 et si nous réduisant nous-mêmes, pour ainsi dire, en servitude, nous ne nous mettons pas à désirer notre ennemi au lieu de le fuir.

76 Nous poursuivons ensuite par ces mots, qui achèvent la prière : *Mais déliure-nous du mal.* 70 Frères très saints, Dieu désire accomplir cela en nous, avant que nous le lui demandions, car il est puissant et rien ne lui est difficile, mais c'est à condition que nous le méritions. 77 En effet, il ne veut pas que s'effondre notre édifice, qu'il a construit de ses propres mains. 78 En effet, il s'empresse de nous tirer du filet, si nous ne donnons pas de nous-mêmes notre consentement aux suggestions de l'ennemi, 79 mais prions sans cesse le Seigneur, de façon à recevoir l'aide de sa grace et à pouvoir dire : « Car le Seigneur est à notre droite, en sorte que je ne sois pas ébranlé », 80 et à répéter encore, sûrs du Seigneur : « Je ne craindrai pas le mal, car tu es avec moi. » 81 Ainsi, après nous avoir appris, au début de cette prière, à oser donner au Seigneur, en vertu de sa grâce, le nom de père, il daignera encore, à la fin de la prière, nous délivrer du mal. Amen.

1 Ainsi, frères, ayant achevé notre prière au Seigneur, Ths] traitons maintenant dans ce qui suit, selon ses ordres, des

«thème, sujet ». On peut aussi comprendre : Γ« œuvre*, contrastée avec l'« oraison », cf. Ths 2 *(actibus)* et Ths 10 *(operarium).* De la prière on passe à l'action, dont on va traiter sous la forme d'un commentaire des *Ps.* 33 et 14. La tradition des psaumes, aussi bien que du *Paler,* aux aspirants au baptême est un rite attesté à Naples au vi« siècle. Voir G. Morin, « Étude sur une série de discours d'un évêque [de Naples î] du vit» s. », dans *Reo. Bénéd.* 11 (1894), p. 385-402. Le troisième discours est l'explication par l'évêque des *Ps.* 22 et 116 à l'occasion de ce rite annuel. On notera que le Maître, lui aussi, commente *deux* psaumes.

2 ut qui nos iam in filiorum dignatus est numero conputare, non debet aliquando de malis nostris actibus contristari. 3 Ita enim ei omni hora de bonis suis in nobis parendum est, ut non solum iratus pater suos nos aliquando filios exheredet, 4 sed metuendus Dominus, inritatus a malis nostris, ut nequissimos seruos perpetuo tradat in poenam, qui eum sequi noluerunt ad gloriam. 5 Exurgamus tandem aliquando ut pigri, excitante nos scribtura ac dicente : *Iam enim hora est nos de somno surgere,* 6 et apertis oculis nostris ad lumen dcificum, adtonitis auribus audiamus, diuina cottidie clamans quod nos admonet uox dicens : *7 Qui habet aures audiendi, audiat quid Spiritus dicai ecclesiis.* 8 Quid? *Venite, filii, audite me, timorem Domini docebo uos. 9 Currile, dum lumen* uitae *habetis, ne tenebrae* mortis uos *conpraehendant.*

10 Et quaerens Dominus in multitudine populi, cui haec clamat, operarium suum auditorem, iterum reclamat dicens : 11 *Quis est homo qui uuli uitam et cupit uidere dies*

5 exsurgamus *A* scriptura *PA* ‖ 6 attonitis Λ»® | cotidie *A* | quod : quae *A* [‖ 8 quid : qui dicit *A* ‖ conprehendant *A* | 10 querens PII auditore **P** Ⅱ 11 uita **P**

5 Bom. 13, 11 Ⅱ 7 Apoc. 2, 7 ; Mt. 11, 15 ‖ 8 Ps. 33, 12 ‖ 9 Ioh. 12, 3511 11 Ps· 33. 13

2. Ici commence le parallèle avec le Prologue de S. Benoit. Les notes qui suivent montreront combien ce texte commun aux deux règles s'apparente au reste de la P.V/. *VI...debet:* voir 11, 29; 15, 53-54.

3. La tournure *parendum est* (adj. verbal avec *esse)* se retrouve fréquemment, non seulement dans la suite (Ths 4. 40. 44 [M$J. 45), mais aussi dans ce qui précède (Thp 2. 21. G9 (fcisj. 71). — 11 y a ellipse de *non* après *non solum* (Cordett, p. 110) et sans doute aussi de *nec* après *sed.*

4. *Poenam...ad gloriam.* Voir Thp 53.

8. Ce verset de psaume, ainsi que les suivants, sert d'introduction â un discours aux catéchumènes de Pierre Chrysologue, *Serm.* 62 *In symbolum apostolorum, PL·* 52, 371. C'est également à ‹ ceux

œuvres de notre service, 2 afin que celui qui a daigné nous mettre au nombre de ses fils, n'ait jamais à s'attrister de nos mauvaises actions. 3 A toute heure, en effet, il nous faut lui obéir au moyen des biens qu'il met en nous, en sorte que non seulement, père irrité, il ne vienne jamais à nous déshériter, nous qui sommes ses fils, 1 mais que, maître redoutable, courroucé de nos méfaits, il ne nous livre pas au châtiment perpétuel, comme des serviteurs détestables qui n'auraient pas voulu le suivre jusqu'à la gloire. 5 Levons-nous enfin, paresseux que nous sommes, à l'appel de l'Écriture qui nous dit : « L'heure est venue, en effet, de nous lever du sommeil », 6 et les yeux ouverts à la lumière de Dieu, écoutons d'une oreille attentive ce que la voix divine nous remontre par scs clameurs quotidiennes : T«Qui a des oreilles pour entendre, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux églises.» 8 Qu'est-ce? «Venez, mes fils, écoutez-moi, je vous enseignerai la crainte du Seigneur. 9 Courez, pendant que vous avez la lumière de la vie, de peur que les ténèbres de la mort ne vous atteignent. »

10 Et cherchant dans la foule du peuple, à laquelle il lance ce cri, un ouvrier qui prête l'oreille, le Seigneur recommence à crier de plus belle :11 « Quel est l'homme qui veut la vie et désire voir des jours heureux ? » 12 Toi qui

qui reçoivent les rudiments de la foi · avant le baptême que pense Cassiodore en le commentant *(Comm. Ps.* 33, 12).

9. *loh.* 12, 35 se retrouve avec des amplifications analogues dans 91, 33. — La varianto *currile,* (pour *ambulate.)* sc retrouve dans le *Praedestinatus* 111, 10, *PL* 53, 649 b.

10-14. Le commentaire du *Ps.* 33, commencé plus haut (Ths 8), prend ici un air de ressemblance avec un des discours de l'évêque de Naples signalés précédemment (note sur Ths 1). 11 s'agit du 6e sermon (G. Morin, *toc. cil.,* p. 393). Comme Je Maître, cet auteur bélit un dialogue et fait répondre aux fidèles : *ego.* Même dramatisation chez S. Augustin, *Enarr. in Ps.* 33, § 16-18, comme l'a signalé Butler. Le texte d'Augustin présente d'ailleurs un parallèle plus suivi avec *EM* que no le fait celui de Jean de Naples, où seuls sont commentés les v. 13-14 du Psaume, non le v. 12.

k

bonos ? 12 Tu qui audis, responde : o Ego. » Et Dominus tibi dicet : ,3«Si uis habere ueram et perpetuam uitam. *prohibe linguam luam a malo el labia tua ne loquantur dolum. Diuerle a malo ei fac bonum : inquire pacem d sequere eam.* 14*Et cum haec feceritis, *oculi* mei *super* uos *iustos el aures* meas *in praeces* uestras, *el antequam me inuoedis, dicam* uobis : *ecce adsum.»* *a Quid dulcius nobis ab hac uoce Domini inuitantis nos, fratres? 1C Ecce pietate sua demonstrat nobis Dominus uitae uiam. 17**Succinctis* ergo *fide* uel obseruantia bonorum actuum *lumbis* nostris, per ducatum *euangelii* pergamus itinera eius, ut mereamur eum *qui* nos *in regnum suum uocauil* uidere.

18 In cuius regni tabernaculo si nolumus habitare, nisi illuc bonis actibus curritur, minime peruenitur. 16 Sed interrogemus cum propheta Dominum, dicentes ei : *Domine, quis habilabil in tabernaculo luo aul quis requiescet in monte sancio luo?* 20 Post hanc interrogationem, fratres, audiamus contra nos Dominum iterum respondentem et ostendentem nobis uiam ipsius tabernaculi, 21 dicens : *Qui ingreditur sine macula, qui operatur iusliliam ; 22 qui*

12 dicit *A* ‖ 13 uis : bis *P* ‖ linguam tuam : lingua Pj|deuerU *PA* y 16 piaelale *A* ‖ 17 succintis *P* | fidem PBC/i ‖ obsoruantiam /1‖ 18 curratur *A* 19 habitauit...requiescit *P*

13 Ps. 33, 11-15 ‖ 14 Ps. 33, 16 ; *Passioluliani* 12 ; Is. 58, 9 et 65, 24 ‖ 16 cf. Ps. 15, 10 ‖ 17 Eph. 6, 14-16 ; I Thess. 2, 12 ‖ 19 Ps. 14, 1 ‖ 21 Ps. 14, 2 J 22 Ps. 14, 3

12. *Tu qui audis responde...* Cf. Pr 1 ; Pr 3 et 5. Pour le passai du « nous » au · tu », voir note sur Thp 59.

13. Voir note critique. *Ps.* 33, 15 est de nouveau cite dans 1, 77.

14. En paraphrasant l'Écriture, le Maître est amené constam ment à joindre une apposition ou un génitif au mot qu'il commente *super uos iustos.* Cf. Ths 2-1 : *malignum diabolum...conspcctibl cordis...paruulos cogitatos... Christum petram;* Ths 10 : *operaria suum auditorem.* La *HP* relient ce procédé pour les trois premiei

entends, réponds : « C'est moi !» Et le Seigneur te dira : 13 « Si tu veux avoir la vie véritable et perpétuelle, interdis le mal à ta langue et que tes lèvres ne prononcent point la tromperie. Évite le mal et fais le bien, cherche la paix et poursuis-la. 14 Et quand vous aurez fait cela, j'aurai les yeux sur vous, les justes, et je prêterai l'oreille à vos prières, et avant que vous m'invoquiez, je dirai : me voici ! » 15 Quoi de plus doux que cette voix du Seigneur qui nous invite, frères? 18 Voici que, dans sa bonté, le Seigneur nous montre le chemin de la vie. 17 Ceignant donc nos reins de la foi et de l'accomplissement des bonnes actions, avançons sur ses voies, sous la conduite de l'Évangile, afin de mériter de voir celui qui nous a appelés à son royaume.

18 Si nous voulons habiter dans la demeure de ce royaume, on ne saurait y parvenir à moins d'y courir par de bonnes actions. '' Mais interrogeons le Seigneur avec le prophète, en lui disant : « Seigneur, qui habitera dans ta demeure, et qui reposera sur ta montagne sainte? » 20 Cette question posée, frères, écoutons le Seigneur nous répondre à nouveau et nous montrer le chemin de cette demeure, 81 en disant : « C'est celui qui marche sans se souiller, qui accomplit ce qui est juste ; 22 qui dit la vérité dans son

cas de Ths 24, mais l'abandonne au quatrième, ainsi que dans Ths 10 et 14. — La fusion de Js. 58, 9 et 65, 24 semble remonter à la *Passio S. Juliani* 12 *(AS Jan.* 1, p. 578). Cf. aussi *RM* 14, 60.

16. *Vitae uiam.· et.* Ths 29 et 7, 43 *(uiam uitae),* mate le sens est différent dans le second cas. De môme en Th 4 : *iter uitae huius.* D'ailleurs il y a peut-être ici un écho do Pr 10-14 et Th 3-12, qui utilisent cette image de la route. On retrouvera en 7, 22 la *uia quae ducit ad uitam.*

18. Λ la différence du *Ps.* 33, le *Ps.* 14 va être intégralement cité et commenté (voir note sur Ths 1). Ce psaume fut expliqué par Jérôme, un jour de carême, *ad eos qui ad baptisma accedunt.* L'abbé de Bethléem le déclare merveilleusement approprié à des catéchumènes *(Tract, in Ps. 14, CC* 78, 30-34).

21. Voir Thp 54 et note.

il

loquitur ueritalem in corde suo, qui non egit dolum in lingua sua; 23 qui non fecit proximo suo malum, qui obprobriurn non accepit aduersus proximum suum; 24 qui *malignum* diabolum aliqua suadentem sibi cum ipsa suasione a *conspectibus* cordis sui respuens, *deduxit ad nihilum,* et *paruulos* cogitatos cius *tenuit et adlisil ad* Christum *petram;* 26 qui *Umentes Dominum* de bona obseruantia sua non se reddunt elatos, sed ipsa in se bona non a se posse, sed a Domino fieri extimantes, 26 operantem in se magis Dominum *magnificent,* illud cum propheta dicentes : *Non nobis. Domine, non nobis, sed nomini luo da gloriam.* 27 Nec Paulus apostolus de praedicatione sibi aliqua inputauit, dicens : *Gratia Dei sum id quod sum.* 28 Et item ipse dicit : *Si gloriari oportet, non expedii mihi.* 29 Ergo subsequitur Dominus uiam uitae beatae per monita sua, dicens : *Qui iural proximo suo et non decepit eum; 30 qui pecuniam suam non dedit ad usuram, qui munera super innocentes non accepit.* 31 Et subsequitur nobis Dominus in euangelio, dicens : *Qui audit haec uerba mea et facit ea, non mouebitur in aeternum.* 32 Et nos interrogemus eum, dicentes : « Quo-

22 ueritate *P* | 24 cogitatus /1 ‖ 25 aestimantes *PA* |' 26 magnificant *A* [J 27 praedicatione : praecatione *P* ‖ imputauit /t"0 ‖ 28 dicit ipse *A*] 30 munera : sua *add.* F|| 31 rnohobilur P|j 32 io/, *om.* zlao

23 Ps. 14, 3l) 2-1 Ps. 14, 4 ; Ps. 136, 9 ‖ 25 Ps. 14, 4 ‖ 26 Ps. 14, 4 ; Ps. 113, 'J (1) Jl 27 1 Cor. 15, 10 ‖ 28 II Cor. 12, 1 ‖ 29 Ps. 14, 4 ; cf. Ps. 15, 10 K 30 Ps. 14, 5 ‖ 31 Mt. 7, 24 ; Ps. 14, 5

24. I.a citation s'élargit on une paraphrase, nécessitée par l'allégorisme. Voir note sur Ths 14. Le Maître est ici très proche de Cassiodokb *(diabolum malignum... deduxit, PL* 70, 110 b). Utilisation du *Ps.* 136, 9 comme dans 3, 56 et 8, 23.

25. *Ipsa in se bona.* Cf. Ths 3 : *de bonis suis in nobis.* Le Maître use cl abuse de l'expression *in se, in nobis.* Voir Thp 34. 37. 53, etc.

26. Interprétation reposant sur le pluriel *magnificent,* leçon très rare et caractéristique *(Inlrod.,* p. 212 et n. 4). Noter l'importance

cœur, qui n'a pas commis de tromperie par sa langue ; 23 qui n'a pas fait de mal à son prochain, qui n'a pas laissé l'injure atteindre son prochain ; 21 qui lorsque le malin, le diable, lui suggérait quelque chose, l'a repoussé loin des regards de son cœur avec sa suggestion, l'a réduit à néant, et s'emparant de scs petits — les pensées qu'il suggérait —, les a écrasés contre la pierre, qui est le Christ. 25 Ce sont ceux-là qui, craignant le Seigneur, ne s'enorgueillissent pas de leur bonne observance, mais qui, estimant que ce bien qui est en eux ne peut être leur propre œuvre, mais celle du Seigneur,26 magnifient plutôt le Seigneur qui opère en eux, en disant avec le prophète : « Non pas à nous, Seigneur, non pas à nous, mais à ton nom rends gloire ! » 57 L'apôtre Paul, lui non plus, ne s'attribuait rien de sa prédication et disait : « C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis. » 28 Et il dit encore : « S'il faut se glorifier, ce n'est pas à moi de le faire. » 29 Le Seigneur continue donc à nous enseigner la voie de la vie bienheureuse, en disant : « C'est celui qui jure à son prochain sans le tromper : 30 qui n'a pas prêté son argent à usure, qui n'a pas accepté de présents pour donner tort aux innocents. » 31 Et le Seigneur continue pour nous dans l'Évangile, en disant : « Celui qui écoute ce que je viens de dire et le met en pratique, jamais il ne sera ébranlé. » 32 Et nous, interro-

donnée à ce développement sur la grâce *(Inlrod.,* p. 90, n. 9). Cassiodore, qui lit lo même texto *(magnificant),* passe cependant très vite sur ces mots.

29-30. Détour à la citation sans commentaire. Ces versets sont ornis par *RB,* qui omettra dans le même esprit *RM* 3, 20-21 ; 3, 28 et 30.

31. Le Maître enchaîne habilement le dernier verset du *Ps.* 14 avec le début de la parabole évangélique. S. Benoît, par une série d'omissions, estompe la liaison mise entre les deux textes.

32-33. Le dialogue rebondit (cf. Ths 19-20), mais celte fois au prix d'un artifice dont lo Maître est coutumier. Voir 2, 12 ; 2, 19 ; 90, 7 ; 92, 2.

modo, Domine, *non mouebilur in aeternum* ?» 33 Respondet nobis iterum Dominus :«Quomodo? Quia *similabo eum uiro sapienti, qui aedificauil domum suam super petram.* 34 /ene-
200 *runi flumina, flauerunt uenli el inpegerunt in domum illam, et non cecidit. Fundata enim eral super petra.* »

35 Haec conplens Dominus tacet, spectans nos cottidie his sanctis suis monitis factis nos respondere debere. 36 Ideo cottidie nobis propter emendationem malorum
295 huius uitae dies ad indutias relaxantur, 37*dicente apostolo : An *nescitis quia patientia Dei ad poenitentiam le adducit?* 38 Nam pius Dominus dicit : *Nolo mortem peccatoris, sed conuerlalur et uiuat.*

39 Cum ergo interrogassemus Dominum, fratres, de habitatore tabernaculi eius, audiuimus habitandi prae*
300 ceptum, sed si conpleamus habitatoris officium. 40 Ergo praeparanda sunt corda nostra et corpora sanctae praeceptorum oboedientiae militanda. 41 Et quod minus habet in nos natura possibile, rogemus Dominum, ut gratiae suae
305 iubeat nobis adiutorium ministrare. 42 Et si fugientes

mobebitur *P* ‖ 33 respondit. *A* ‖ 34 inpigerunt *A* ‖ domo illa *P* ‖ petram .4 „ 35 complens *A* ‖ cotidiae *A* ‖ 36 cotidie *A* ‖ emendatione *P* ‖ 37 pacientia *A* ‖ penitcnliam *P* ‖ te : nos *A*.

Tbs 40-46 PAE 40 preparanda .4 ‖ et corpora *om.* /▪;[' 41 roceiuus *P*

32 Ps. 14, 5 ‖ 33 Mt. 7, 24 | 34 Mt. 7, 25 ‖ 35 cf. Mt. 7, 28 j‖ 37 Rom. 2, 4 ‖ 38 Ez. 33, 11

37. Citation : voir 14, 43 et note.

39. *Sed si conpleamus...* Même type de phrase, au service de la même pensée, dans Thp 61, Thp 73 et 76.

S<o. Le couple *cor-cnrpus,* avec paronomase (cf. *Phil.* 4, 7 FL), est familier au Maître. Voir 6, 2 ; 8, 24 ; 10, 82 ; 14, 82-85 ; 15, 8. — *Praeceptorum oboedientiae mililare : et. mililare scolae* dans 90, 12 et 46, et surtout *mililare praeceptis* (8, 18), *iussionibus mililare* (2, 35).

41. *Minus possibile* équivaut à *inpossibile* (14, 66). *In nos* au lieu

geons-le, en disant : « Gomment, Seigneur, ne sera-t-il jamais ébranlé? » 83 Le Seigneur nous répond à nouveau : « Comment? Parce que je le comparerai à un homme sage qui a bâti sa maison sur la pierre. 24 Les eaux sont venues, les vents ont soufflé et ont heurté cette maison, et elle n'est pas tombée, car elle était fondée sur la pierre. »

25 Achevant ainsi son discours, le Seigneur se tait, attendant que nous répondions chaque jour par des actes aux saints enseignements qu'il vient de nous donner. 38 Voilà pourquoi les jours de cette vie nous sont accordés quotidiennement, comme un sursis en vue de l'amendement de notre mauvaise conduite, 37 selon le mot de l'apôtre : « Ne savez-vous pas que la patience de Dieu te conduit à la pénitence?» 38 Car le Seigneur dit, dans sa bonté : a Je ne veux pas la mort du pécheur, mais qu'il sc convertisse et qu'il vive. »

39 Nous avons donc interrogé le Seigneur, frères, au sujet de celui qui habitera dans sa demeure, et nous avons entendu le précepte donné pour y habiter, mais pourvu que nous remplissions les devoirs incombant à l'habitant. 40 II nous faut donc tenir nos cœurs et nos corps prêts à servir sous la sainte obéissance duc aux préceptes. 41 Et ce que la nature en nous trouve impossible, prions le Seigneur d'ordonner au secours de sa grâce de nous l'accorder. 42 Et si, fuyant le châtiment de la géhenne,

de l'habituel *in nobis* (note sur Ths 25). La suite est susceptible de plusieurs interprétations. La nôtre se fonde sur la construction analogue : *iubd elementa... famulari* dans 2, 21, et sur la quasi-personnilication du «secours » dans Thp 71. *L'adiulorium* et la *gratia* sont conçues comme des sortes d'hypostases, comme c'est déjà le cas dans la *Visio Pauli* 9 (Jambs, p. 14, 15-18) : *uobis... constituetur mca gratia, et meum adiulorium, qui est filius meus dilectissimus, aderit eis gubernans eos omni hora : diam administrans eis nunquam derclinquid eos,* etc. (cf. Thp 69). Le Maître conclut le commentaire du *Ps.* 14 par une invitation Λ la prière très voisine de celle de Cassiodorr *(PL* 70, 111 d).

gehennae poenam, ad uitam uojumus perpetuam peruenire, 43 dum adhuc uacat et in corpore sumus ct haec omnia per hanc lucis uitam uacat inplcre, 44 currendum et agendum est modo, quod in perpetuo nobis expediat. 15 Consti-
310 Luenda est ergo nobis dominici scola seruitii, 46 ut ab ipsius numquam magisterio discedentes ct *in* huius *doctrina usque ad mortem* in monasterio *perseueranies, passioni Christi* per patientiam mereamur *esse participes, ut et* regno *eius* Dominus nos faciat *coheredes.* Arnen.

[Explicit Thema regvlae]

■12 perpetuam *om.* *E* | 43 uacat *om.* *E* ‖ implere *PAE* | in : hoc *add.* *E* ⁞ 45 ergo : a *add.* .4 | schola *PA* J seruiti *E* ‖ 46 numquam : numquam *add.* *E* (| descendentes *P* discendentcs *E?c* j| doctrinam *EA(* ' passionibus A ‖ pacientiam .4 |l ct' : in *E* [] Arnen expl. thema reg. *om.* *A E* ||.

43-44 cf. Ioh. 12, 35 ;| 46 *in...perseueranies* Act. 2, 42; Phil. 2, 8; 11 Ioh. 9; Cars., *Heijula monach.* I ‖ *passioni...coheredes* I Petr. 4, 13; Korn. 8, 17

nous voulons parvenir à la vie perpétuelle, 43 tandis qu'il en est encore temps et que nous sommes en notre corps et qu'il reste le temps d'exécuter tout cela à la lumière de cette vie, 14 il nous faut à présent courir et accomplir ce qui nous profitera pour toujours. 45 Il nous faut donc instituer une école pour le service du Seigneur, 46 afin que, n'abandonnant jamais ce maître et persévérant au monastère dans son enseignement jusqu'à la mort, nous méritions d'avoir part à la passion du Christ par la patience, afin que le Seigneur nous fasse aussi cohéritiers de son royaume. Amen.

[Fin du thème de la règle]

45. La *scola* est une salle de réunion pour divers groupements : soldats, ouvriers (11, 8; 92, 26-27), étudiants, etc. Le mot désigne aussi le groupement lui-mômo et ses activités, ici le ‹ service » du Christ. Voir *Introd.,* p. 115, n. 5, et ‹ La paternité du Christ dans la *HU* cl la *RM* ›, dans *La Vie Spirituelle* CX (1964), p. 64.

46. Persévérance jusqu'à la mort : voir 79, 28. De même Césaire n'ARLES : *ea conditione excipiatur, ut usque ad mortem suam ibi perseuerel.* La conclusion se retrouve presque littéralement dans Thp 11.

[Ch.1] Incipit de generibvs vel potvs vel actvs et vita MONACHORVM IN COENOBIIS.

1 *Monachorum* quattuor *esse genera* manifestum est. 9 *Primum coenobiolarum,* hoc est monasteriale, militans sub regula uel abbate.

3 Deinde *secundum* genus est *anachorilarum,* id est heremitarum, horum qui non conuersionis feruore nouicio, sed monasterii probatione diuturna, 4 qui didicerunt contra diabolum multorum solacio iam docti pugnare, 5 et bene instructi fraterna ex acie ad singularem pugnam heremi,

1, T-15 PAFVE 1, T I *add.* A. *i. mg.* ;| Incipit *om. FVEfo* generibus : monachorum *add. FV ederis omissis* ‖ potus : potu *A* ordine *E* ‖ uel* : et *E* ‖ actu *A* (| coenobiis : ccnobiis *PA* coenobis rsp. *E* ‖ 2 coenobiolarum *scripsi:* coenobiorum *PAF^* coenobitarum Fec V£'‖ monastherialem *P* 3 anachoretarum *V* monachoritarum *E* ‖ id *usque* horum *om. E* |: monastheril P j| 4 dedicerunt *P* ‖ 5 aciae *P*

1, 1-3 cf. Cass., *Coni.* 18, 4

1, T. Voir note critique.

1. Classification qui s'inspire directement do Cassien. Comme celui-ci, le Maître suit l'ordre supposé d'apparition des diverses catégories : d'abord les cénobites, puis les ermites, etc. L'énumération ne va donc pas du plus parfait au moins parfait, mais du premier en date à ce qui est venu après lui. Cf. 1, 82, où l'adjectif numéral a pareillement valeur historique.

2. Voir note critique. *Monasteriale* tente dc traduire le grec *coenobiolarum.* Cassien traduit plus heureusement : *in congregatione*

Des espèces de moines : tant leur façon de BOIRE QUE LEUR FAÇON D'AGIR ET DE VIVRE DANS LES COENOBIA. [Ch. 1]

1 II est clair qu'il existe quatre espèces de moines. 2 La première est celle des cénobites, c'est-à-dire vivant en monastères ; ils servent sous une règle et un abbé.

3 Ensuite la seconde espèce est celle des anachorètes, autrement dit, des ermites. Ce n'est pas dans la ferveur récente de la conversion, mais dans l'épreuve prolongée d'un monastère 4 qu'ils ont appris à combattre le diable, instruits qu'ils sont désormais grâce à l'aide de plusieurs, 8 et bien formés dans les lignes de leurs frères au combat

pariter consistentes [Coni. 18, 5). *Militare* peut désigner à cette époque tout service public, celui du fonctionnaire commo celui du soldat.

3. Ellipse du verbe après *qui.* Les ermites apparaissent après les cénobites : voir Cass., *Conl.* 18, 6. Nécessité d'une longue probation cénobitique avant la solitude : voir Cass., *Inst.* 5, 36, 1, et Jérôme, *Ep.* 125, 9, cités par Butler.

4-5. Chez Cass., *Conl.* 18, 6, l'opposition est entre le combat contre les embûches *cachées* du diable {coenobium) et la lutte *à visage découvert* qu'on mène au désert, ici l'opposition est entre combat collectif et combat singulier. A cet égard, le Maître a pu s'inspirer de S. Léon, *Serin.* 89, 2, *PL* 54, 445 b, comme l'a signalé R. Dolle dans *Studio Anselmiana* 44, Rome 1959, p. 126-128. Cependant S. Léon fait seulement l'éloge du combat collectif, considéré comme plus efficace et plus sûr que le singulier. Selon lui, il faut *(oindre* l'ascèse en commun à l'ascèse individuelle. L'idée du *passage* de l'une à l'autre est propre au MaiIra.

5. Les prépositions *ex* et *ad* suggèrent un verbe de mouvement : ellipse probable comme dans 1, 3. Avec Dieu et l'esprit : sur cette anthropologie, voir *Inlrod.,* p. 87-88 et 94.

securi iam sine consolatione alterius sola manu uel brachio contra uilia carnis uel cogitationum cum Deo et spiritu repugnare sufficiunt.

* *Tertium* ucro *monachorum deterrimum genus esi saraballarum,* quem melius adhuc laicum dixissem, si me propositi sancti non inpcdiret tunsura. Qui nulla regula adprobati et experientia magistro *sicut aurum fornacis,* sed in plumbi natura molliti, 7 adhuc factis seruantes saeculo fidem mentiri üeo per tunsuram noscuntur. 8 Qui bini aut terni aut certe singuli sine pastore, non dominicis sed suis inclusi ouilibus, pro lege cis est desideriorum uoluntas, ° cum quidquid putauerint ucl elegerint, hoc dicunt sanctum, et quod noluerint, hoc putant non licere. 10 Et dum in proprio arbitrio quaerunt habere cellas, arcellas et rescellas, ignorant quia perdunt suas animellas.

11 Simul et hii qui nuper conuersi inmoderato feruore heremum putant esse quietem, 12 et non putantes insidiari et nocere diabolum, singularem cum eo pugnam indocti et

consulatione *P* ‖ bracchio Pp° ‖ uel* : uc *E* ‖ 6 telerrimum *A V* 1 sarabitarum *P* arabaitarum *E* ‖ quem: quod JFV ‖ laicurn : iam *add. E* ‖ dixisse *PA* ‖ propositi : propitii *P* ‼ tonsura AFVPC *E* censura ‖ approbati *V* ‖ experantia *P* | magistra *F»e* magistri *V* '| naturam *V* Q 7 tunsura *P* tonsuram *AEVE* ‖ 8 domicis *P* | obilibus *P* obibus *E* ‖ desiderium *PA* ‖ uoluptas *AFV* [' 9 quicquid *AFV* | legerint *E* ‖ ducunt *P* ‖ 10 habere : abire P ‖ 11 hi *FV* ‖ immoderato *V* ; feruore *om. E* aeremum *P* 12 singulare *PAF* ‖ pugna *A ut uid.* ‖ inducti P

6 Cass., *Coni.* 18, i et 7 ; Sap. 3, G ‖ 7 cf. Ps. 80, 16‖ 11 cf. Ca SS., *Coni.* 18, 8

7. Mentir à Dieu : voir 13, 11 {mentir au Christ) ; 13. 38 (mentir au Seigneur).

8. Les sarabaftes sont pour Cassien de faux cénobites *(Conl.* 18, 7). Le Maître perd de vue cette notion lorsqu'il écrit *nul ce.rlc singuli.* Cf. 7. 25 : *singuli, bini el terni.* — · Pasteur ▮ et « bergeries » : voir 1, 84.

9. Voir note critique. Répété en 7, 33.

singulier du désert, ils sont désormais capables de soutenir avec assurance le combat contre les vices de la chair et <les pensées, sans le secours d'autrui, par leur seule main et leur seul bras, avec Dieu et l'esprit.

0 La troisième et détestable espèce de moines est celle des sarabaïtes. J'aurais mieux faitdc l'appeler : encore laïque, si la tonsure de l'état religieux ne m'en empêchait. Aucune règle, pas plus que ce maître qu'est l'expérience, ne les a éprouvés comme l'or dans la fournaise, mais ils sont devenus mous comme du plomb. 7 Par leurs actes, ils restent encore fidèles au siècle, et on les voit mentir à Dieu par leur tonsure. 8 A deux ou trois, voire seuls, sans pasteur, enfermés non dans les bergeries du Seigneur, mais dans les leurs, ils ont pour loi la volonté de leurs désirs. u Tout ce qu'ils pensent et décident, ils le déclarent saint : ce qu'ils ne veulent pas, ils pensent que c'est interdit. '° Et quand iis cherchent à avoir à leur disposition personnelle des cellules, des coffrets et de pauvres petites affaires, ils ignorent qu'ils perdent leurs pauvres petites âmes.

11 Ajoutez-y les convertis de fraîche date, à la ferveur immodérée. Ils pensent que le désert est un lieu de repos, 18 et sans penser que le diable les guette et veut les mettre à mal, aussi assurés qu'inexperts, ils engagent avec lui un10

10. Paronomast) que nous essayons de rendre en répétant « pauvres petilos ». Celte notation sur la propriété, omise par *flB*. est empruntée à Cass., *Conl.* 18, 7.

11. Faux ermites : voir Cass., *Conl.* 18, 8, qui en fait la quatrième espèce, apparue « récemment · *(imper).* Le .Maître, ayant à présenter une espèce nouvelle, celle des gyrovagues, et ne voulant pas dépasser le chiffre de quatre indiqué par Cassien, a joint les faux ermites aux sarabaïtes. —*Inmoderalo feruore:* voir Cass., *Conl.* 4, 12. D'après *Conl.* 18, 8, celte ferveur initiale se traduit par un essai de vie cénobitique.

12. *Indocli— docli:* nouvelle paronomase. *Sine dubio... occursuri* se retrouve dans 7, 29. .Même image chez .Jérôme, *Vila Malchi* 3 (PL 23, 55 b). *Singularem pugnam* comme plus haut (1, 5): touche étrangère à Cassien, qui attribue cette fausse anachorèse à

securi inuadunt, sine dubio docti lupi faucibus occursuri.
»* Quartum uero genus est monachorum nec nominandum, quod melius tacerem quam de talibus aliquid dicerem, J4quod genus nominatur gyrouagorum, qui tota uita sua per diuersas prouincias ternis aut quaternis diebus per diuersorum cellas et monasteria hospitalités, cum pro hospitis aduentu a diuersis uolunt cottidie nouiter suscipi, et pro gaudio superuenientis exquisita sibi pulmentaria adparari et animantia pullorum sibi creant cottidie a diuersis hospitibus pro aduentu cultello occidi, grauare se ita diuersos non credunt, cum mutando cottidie hospites pro aduentu nouitatis sub inportuna caritate diuersos conant sibi praeparare diuersa. Et uelut ab inuito a diuersis hospitibus exigentes praeceptum apostoli, in quo dicit : *Hospitalitatem sedantes,* per

docti : inducti *PAPV* || melius : est *add. V* Jj tacere... dicere *PAFV* Il aliquid *om. F* || girouagum *PAF* gyrouagum *V* girobagorum ZJ|| totam uitam suam .4FK|| monaslheria P|| hospitiis *P* hospitum *AFV* || aduentum *PE* | a : ad *P* || cotidie *AFV* „

1, 16-71 PAFV superuenlentes *P* suporucnientium *AFV* || exquacsila /l,c || apparari *V* || cotidie *AFVfl* commutando *AFV* ||'cotidie *AFV* || aduentum *P* conantur *P^c* '| ospitibus *F*

Rom. 12, 13

une lâche tiédeur (ci. *quietem* au vers, précédent) plutôt qu'à une générosité présomptueuse.

13. Espèce inconnue de Cassiori (voir note sur 1, 11). L'interminable satire des gyrovagues (1, 14-74) est une digression (i, 75) plutôt qu'une interpolation. Idées et style, tout plaide en faveur de son attribution à l'auteur principal. Le morceau comprend trois récits successifs de visites faites par les gyrovagues aux hôtes qui sont leurs victimes : 1, 15-35; 1, 36-50; 1, 51-67. Une conclusion (1, 68-74) rassemble les griefs.

14. Ces gyrovagues rappellent les ‹ circonccllions » d'AuGusTiN, *Enarr. in Ps.* 132, § 3 ; cf. *De op. mon.* 36. Mais « gyrovague · n'est

combat singulier. Nul doute qu'ils tomberont dans la gueule du loup expert.

13 La quatrième espèce dc moines, — on ne devrait même pas la nommer et je ferais mieux de la passer sous silence que de parler de gens pareils, — 14 on la nomme l'espèce des gyrovagues. Toute leur vie, allant par les différentes provinces, ils se font héberger trois ou quatre jours par les celles et monastères des différents moines. 16 Ainsi, tout en voulant être reçus chaque jour à nouveau par des gens différents, comme il sied à l'arrivée d'un hôte, ,e et tout en obligeant chaque jour des hôtes différents, pour le plaisir de leur venue, ù leur apprêter des mets de choix et à tuer au couteau, en l'honneur dc leur arrivée, des animaux de basse-cour,17 ils ne croient pas, de la sorte, être à charge à ces différentes personnes, puisque, changeant d'hôte tous les jours, ils se font préparer par différentes gens des plats différents, comme il sied à l'arrivée d'un nouveau-venu, sous le couvert d'une importune charité. 15 Et quand, comme malgré eux, ils exigent d'hôtes différents l'accomplissement du précepte de l'apôtre, dans lequel il dit : a Soyez avides dc donner l'hospitalité», 19 lorsque,

pas attesté avant ΛΛ/. Cass., *Conl.* 7, 23, dit : *circumeuntes ac uagi,* mais il no s'agit pas d'une espèce de moines. De même en *Inst.* 10, 6 *(instabilem...* ac *uagum).*

15. Première apparition de *diuersus,* dont la fréquence est une caractéristique de ce morceau et de la *RM* entière. Corbett, p. 118 s., suggère un jeu de mots *(diuersus* substantif ■» *deuersus* au sens du grec *anachorilès}.* I.e terme reviendra deux autres fois dans la même phrase (1, 16-17), ainsi que *pro aduentu, cottidie* et *hospes.* Ces répétitions sont bien dans le style du Maître : voir notes sur *Prologue,* Thp 40-42, Thp 71-72, etc.

17. *Conant:* voir Corbett, p. 129.

18. Même citation dans 78, 19, où l'on retrouve cette attitude sévère et défiante à l'égard des hôtes parasites.

19. *Per occasionem:* nouvelle répétition caractéristique. En revanche, */umentari* reste sous-entendu devant *desiderent:* ellipse comme dans 1, 3 et 5.

N

occasionem praecepti, cum inquietos sibi pedes post uiam fomentari expostulant, per occasionem itineris intestinas suas latiori cena uel prandio inquinatas infinitis poculis magis quam pedes desiderent. 20 Et post exinanitam a familico hospite mensam et miculas ipsas panis post uiam detersas sitim suam sine uerccundia hospiti ingerentes, si calix hostasus defuerit, rogatur hospis in ipsa patella ut misceat. 21*Et postquam ex utraque nimietate cibi et potus pcrcalcat.i usque ad uomitum fuerint, totum laboriosae uiac inputant, quod gula lucrauit.

22 Et antequam nouus lectus lassatum magis a potionibus uel ab escis quam a uia hospitem suscipiat, laborem uiae suae pro magno hospiti enarrantes, 23 dum mercedem repausationis largioribus pulmentariis et infinitis poculis hospitem sibi cogunt largire, rationem erroris sui per peregrinationem et captiuitatem celando excusat. 21 Et mox de uicini monachi aut monasterii positione interrogant, ubi, cum inde leuauerint, ponant uel adplicent, 25 uelut lassi et quasi quibus iam uniuersus clausus sit mundus, et ex toto cos nec loca nec siluae nec latus ipse Aegypti heremuB capiat, 20 nec uniuersa monasteria ad seruitium Dei eos suscipiant, et eos, ut diximus, totus mundus non

19 occansionem P ‖ precepti *F* ; tumentari P ‖ occansionem *P* ' lautiori *V* ‖ caena *FV* j 20 famelico /1FF ‖ mensa P mensae *AF* Il hospes *AFV* ‖ 21 utraque : parte *add. AFV* ‖ nirniaetate .4 ‖ laborisaij *PF*™ laborise *A* laboris *V* ‖ gyla P [j 22 nobus *P* ‖ magis *post* potionibus *transp. FV* ‖ aescis *AF* | hospiti enarrantes : hospite se narrantes *PAF* ‖ 23 excusant *FV* ‖ 24 uicinis monachis *AFV* ‖ monastherii P monasteriis *AFV* ‖ applicent I' ‖ 25 quibus iam : quibusdam *AFV* i 26 nionasthoria P

20. *Post uiam* est répété {cf. 1, 19). Noter le passage du singulier *(familico hospite)* au pluriel *(ingerentes),* autre trait caractéristique du style du Maître. *Hostasus* viendrait de *hostis hospis* (Corbett, p. 131).

prenant prétexte de ce précepte, ils réclament, apres la route, des soins pour leurs pieds sans repos, sous prétexte de voyage, ce sont, bien plus que leurs pieds, leurs entrailles souillées par un souper ou un dîner trop généreux qu'ils désirent soigner par des rasades sans fin. 20 Et quand, apres la route, l'hôte affamé a vidé la table et nettoyé jusqu'aux moindres miettes de pain, sans vergogne ils déclarent leur soif à leur hôte, et s'il n'a pas de coupe d'honneur, leur hôte est prié de préparer la boisson à même le plat. 21 Et quand, par un double excès de nourriture et de boisson, ils se sont bourrés jusqu'au vomissement, c'est aux fatigues de la route qu'ils attribuent tout ce que leur a rapporté la goinfrerie.

22 Et avant qu'un nouveau lit reçoive cet hôte, plus las d'avoir bu et mangé que d'avoir marché, ils racontent à leur hôte, en les grossissant, les fatigues de leur marche, 23 et tandis que, pour s'en dédommager par du repos, ils obligent leur hôte ά leur offrir des plats plus abondants et des rasades sans fin, ils dissimulent et excusent la raison de leur vagabondage sous le nom de pèlerinage et de captivité. 24 Et sur-le-champ, ils questionnent pour savoir où se trouve un moine ou un monastère dans le voisinage, afin d'y faire halte et de s'y arrêter quand ils auront quitté ces lieux, 25 comme des êtres fatigués pour lesquels le monde entier est désormais fermé et qu'aucun lieu absolument, aucune forêt, ni même le grand désert d'Égypte ne peut contenir, 2e eux qu'aucun monastère ne peut recevoir au service de Dieu et que le monde entier, comme nous

22-23. Nouveau va-et-vient du singulier au pluriel. *Infinitis poculis* est une répétition (cf. 1, 19).

2-1. *Ponant:* voir 57, 20. *Adplicent:* voir 57, 8. 11. 17.

25. Le « grand désert d'Égypte › est un souvenir littéraire qui s'harmonise bien avec le début du chapitre, où l'on s'inspire des • espèces de moines en Égypte » décrites par Cassien.

2G. Répétition de 25, soulignée par un de ces *ul diximus* qu'affectionne le Maître (voir *Inlrod.,* p. 178-179 et 205).

capiat. 27 Inde se dicunt iuste errare et ex toto locum repausationis et refrigerium animae et integram se obseruationem disciplinae nusquam posse inucnire, 28 quasi dicunt se ita multum sapientes, ut totum ipsis solis displiceat, quodquod Deo et omnibus placet. 29 Ideoque magis eligunt ambulare, ut nouiter per diuersos cottidie hospites mutatas et uarias refectiones et per occasionem sitientis uiae repropinata pocula sumant. 30 Hoc ergo agunt, ut gulae suae magis cottidie peregrinari uideantur quam animae.

31 Et cum eis post biduum ad unum hospitem adparatus ipse in pulmentariis iarn minuendo subducitur, 32 et mane alia die facto cum non ad refectionem coquendam sed ad laborem cellulae suae uiderit hospitem occupari, 33 mox quaeri sibi alium hospitem placet, et adhuc non uenit et iam uadet. 34 Tunc ualein festinant auaro iam hospiti dicere, et eum migrare de tali hospitalia satagent, orare pro egressu suo hospitem postulant. 35 Sic festinant quasi ab aliquo inpellantur, quasi eos iam expectent aliorum hospitum prandia praeparata.

36 Et non longe ab ipso monasterio si inuenerint cellu-

28 dicant *V* ‖ quicquid *AFV* ‖ omnibus : hominibus AFF‖ 29 degunt *PA* i ut : ot *PAFV* ‖ nobiter *P* ‖ cotidie *AFV* ‖ mutatus *F* mutatos *V* ‖ occasione *P* ‖ sitientes *AFV* | 30 gylae *P* ‖ colidiae *A* cotidie *FV* ‖ 31 uiduum *P* ‖ apparatus *V* J 32 coccndam *P* quoquendam *V* ‖ uiderint *AFV* ‖ 33 queri *A F* ‖ uadit *AFV* ‖ 34 uale *AFV* ‖ hospitali *AFV* ‖ pro : post *AFV* ‖ egressum suum *AFV* I) 35 impellantur *FV* ‖ preparata *F*

2.I. lusle est fréquent dans lo *Thema* (sept fois) cl dans le reste de *RM*.

29. Voir note critique. *Sitientis uiae* équivaut à *uialicae sitis* (1, 55). *Per occasionem* comme dans 1, 19.

30. *Hoc agunt ut:* voir 33, 7 ; cf. 56, 17 *(hoc... ut)* et Thp 5 ot 21 *(agerc ut)*. « Pour leur àme » : allusion à 1, 27 («apaisement pour leur Ame »).

31. « Apprêts culinaires * : voir 1, 16. « Eux-mêmes », parce que la boisson a déjà baissé, une fois disparu le prétexte du voyage (1, 29).

l'avons dit, ne peut contenir. 27 Voilà, disent-ils, le juste motif pour lequel ils vagabondent, sans pouvoir trouver absolument nulle part aucun lieu de repos ni aucun apaisement pour leur âme ni l'observance intégrale de la discipline. 23 C'est comme s'ils disaient qu'ils sont de si grands sages, qu'eux seuls trouvent mauvais tout ce que Dieu et tous les hommes trouvent bon. 29 S'ils préfèrent se déplacer, c'est bien plutôt afin d'absorber chaque jour à nouveau, chez des hôtes différents, des repas changeants et variés, et des rasades répétées sous prétexte de soifs contractées en route. 30 Leur conduite fait donc bien voir que leur pèlerinage quotidien est plutôt pour leur bouche que pour leur âme.

,31Et quand, au bout de deux jours passés chez le même hôte, les apprêts culinaires commencent eux-mêmes à diminuer et à disparaitre, 32 et que, le lendemain matin, on voit l'hôte occupé, non pas à cuire le repas, mais aux travaux de sa cellule, 333aussitôt on juge bon de se chercher un hôte ailleurs, et â peine arrivé, nous voilà reparti ! 34 Alors ils s'empressent de dire adieu à cet hôte devenu ladre, ct dans la hâte qu'ils ont de décamper de ce logis, ils demandent à l'hôte de faire une oraison pour leur départ. 30 Ils se pressent comme si on les poussait, comme si déjà les attendaient des dîners tout prêts chez d'autres hôtes.

33 Et si, à peu de distance de ce monastère, ils trouvent

32. Du pluriel on passo au singulier, qui cédera de nouveau la place au pluriel dans I, 34. *Mane alia die* comme on 15, 38.

34. « Adieux » cl « oraison pour le départ » : voir 57, 23.

36. Ici commence lo récit de la deuxième visite (note sur 1, 13). On y trouve beaucoup de redites, qui ont d'ailleurs une portée comique, mais aussi quelques traits nouveaux qui relancent l'intérêt : ainsi la tête inclinée (1, 37), les besaces et les pains moisis (1, 42-43), l'Ane (1, 44-50), les vêtements extorqués (1, 45-46). -- *Monasterium* équivaut à *cellula* (1, 32). Au contraire, dans 1, 24-26, il s'oppose au moine isolé ct semble désigner un *coenobium* (cf. 1, 2-3). Celte ambiguïté de *monasterium* rappelle Cass., *Conl.* 18, 9-10.

lam monachi, repausantes dicunt sc porro a finibus aduenire
90 Italiae. 37 Et nouiter aliquid de peregrinatione aut de captiuitate et ipsi hospiti quasi humili et inclinato capite mentientes, 38 cum pro pietate longi itineris cogunt pii hospitis lotam paupertatem in caccabis et in mensam
95 exinaniri. 39 40 Sine dubio et ipse hospis nudus et a gluttonibus exinanitus post biduum relinquendus. 10 Et cum postriduo et ipse et cella eius et mores et eius displicuerit disciplina, 11 et cum subducta eis post biduum ab eo item minus exhibuerit mensa, 43 mox et ipse reconsignare bisacias
100 cogitur, quas diuersorum hospitum iam panes tosti inpleuerant. 43 Cum in diuersorum hospitaliis in mensas recentes sumunt, illos seruatos cogunt per auaritiam mucidare.

14 Ergo postquam eis bisaciae consignantur, mox et
105 de pastura miser asinus reiiocatur, cui post recentis uiao laborem misero pastura placuerat, si dominis eius hospitalia non displicuisset in biduo. 15 Et nouiter restratus et diuersis tunicis et cucullis resarcinatus, quas aut inportunitas a diuersis exigerai aut inuenta occasio fraudis diuersos
i io hospites nudaucrat, 18 et ut alios petant, fingunt se pannos

36 Italie aduenire *V* ‖ 37 peraegrinatione *A* ‚| 38 pro pietate : proprietate *PFV* propriaetate *A* ‖ hospites AFV‖ 39 hospes AFV‖ biduo PA‖ 40 postriduo *scripsi:* post triduum *PAFV* ; 41 item *om. AFV* i) 42 uisacias *P* ‖ 43 menses Aac ‖ au ariciam *A* ‖ 44 uisaciae *P* ‖ recentes *PAFV* ‖ labore *A* labores *FV* ‖ pasturam *P* ‖ domino AFV ‖ hospitali *A F* hospitari *V* ‖ uiduo *P* ‖ 45 nobiter *P* ‖ tonicis ...cocullis *F*

37. Renvoi à 1, 23. C'est le refrain du clochard, qu'il répète à chaque maison.

38. «Vider... la table » répète 1, 20. *Sine dubio :* voir 1, 12.

39. Renvoi à 1, 31.

40. Voir note critique. *Displicuerit disciplina:* puronomasc qui est reproduite on 87, 59.

41. «Lui aussi · : renvoi a 1, 31.

44. *Laborem alae* comme dans 1, 22. « Plaire... déplaire » commo dans 1, 28. «Ses maîtres» suggère deux compères. Les pluriels,

une cellule de moine, ils s'y reposent en disant qu'ils arrivent de la frontière d'Italie, là-bas au loin. 37 Et la tête inclinée dans une affectation d'humilité, répétant à cet hôte quelque histoire mensongère de pèlerinage ou de captivité, 38 ils obligent leur hôte compatissant, par pitié pour ce long voyage, à vider toute sa pauvreté dans les marmites et sur la table. 39 On peut être sûr qu'au bout de deux jours, les gloutons abandonneront cet hôte à son tour, dépouillé et vidé. 40 Et quand, le lendemain, sa personne, sa cellule, ses mœurs et sa règle de vie ont déplu, 41 et quand, au bout de deux jours, il réduit son menu, lui aussi, et que celui-ci est moins fourni, 42 aussitôt on l'oblige à son tour à rendre les besaces, déjà remplies de pains grillés pris chez différents hôtes. 13 Comme ils en prennent de frais sur la table dans les différents logis, ils obligent ceux-là par leur avarice à se conserver et à moisir.

44 Lors donc qu'on leur a remis leur besace, aussitôt ils appellent leur pauvre âne pour le tirer du pré. Le pauvre ! Il se serait plu dans ce pré, après les récentes fatigues de la route, si ses maîtres ne s'étaient déplu dans ce logis au bout de deux jours. 45 Et une fois qu'il a été reharnaché de neuf et rechargé des différentes tuniques et coules, qu'à force d'importunités ils avaient arrachées à différentes personnes ou dont, profitant d'une occasion de vol, ils avaient dépouillé différents hôtes — 46 et pour pouvoir en

qui alternent avec le .singulier dans ce récit, ne visent donc pas les gyrovagues en général (alternant avec un individu prie pour l'ensemble), mais plusieurs compères cheminant de compagnie (alternant avec un voyageur isolé).

-15. *Restrains... resarcinaius:* ces nominatifs restent en l'air. *Nouiter,* que nous traduisons « de neuf », pourrait signifier « de nouveau · (1, 15 ; 1, '29 ; 1, 37). Vêtements des hôtes : voir 79, 29-32 et 90, 95 (le Maître refuse le vêtement aux hôtes non stabilisés). Vols : cf. 79, 4.

46. Parenthèse qui est bien dans le style du Maître, cf. Thp 40-42 et 50.

aducstiri, 47 ct ualcm ct ipsi hospiti dicentes, adhuc non uencrunt et iani uadent. cum ab alia iam hospitalia in animo inuitantur. 48 Caeditur, pungitur, ustulatur, lordicat iniser asellus et non uadet. 49 Vapulant aures eius, post-quam clunes defecerint. 50 Ideo miser pcrocciditur et inanibus lassus inpingitur, quia festinatur ct satagitur, ut ad alterius monasterii prandium occurratur.

51 Et cum peruenerint ad alterius monasterii aut monachi regias, ita hilari et clamosa uoce de foris « Benedicite » clamant, 52 et quasi iam illum calicem in manum acceperint, quem mox ingressi monasterium pro siti sunt petituri. 83 Et intrantes regias, adhuc non nuntiati et suscepti excarricant, 84 et quasi pro aliquo debito aut ex alicuius delegatione ibi adueniant, ante intus bisaciae porriguntur, quam ipse hospis suscipitur. 66 Et non prius ad oratorium festinatur, nisi pro labore desiderandi uini per occasionem uiaticac sitis, ut tu pro caritate hospiti uinum porrigas, ab illis sic mane aqua exposcitur.

56 Hii enim tales, cum ipsi ieiunia ambulando ignorent, 87 et ad quoscumque superuenerint ieiunantes, aut pro

47 unie *AFV* uadunt *Fpc V* ‖ inuitantum *A F* inuilantiuin *V* ‖ 48 ceditur *PAFV* ‖ uadit *FM* V ‖ 49 crimes defleerint *PA* ‖ 50 impingitur V ‖ 52 acciperint *PA* monastherium *P* ‖ 53 nunciati -1 D 51 uisaciao *P* ‖ hospes *V* ‖ 55 occasione *P* ‖ ut : et *V* Q 56 ignorant *AFV* 1‖ 57 quoscunque *P* | supcrucnerant .4FF

47. · Aussi » : renvoi à 1, 34. ‹ Λ peine arrivés, les voilà repartis » répète 1, 33 (au singulier).

50. *Idea... quia:* tournure très fréquente dans *RM*. *Alterius... prandium* rappelle 1, 35. *Festinatur... satagitur* comme en 1, 34.

51. Ici commence le récit de la troisième visite (notes sur 1, 13 et 1, 36). Les traits nouveaux seront l'empressement à entrer et à décharger (1, 51-55), la violation du jeûne (1, 56-59), le bon lit préféré à l'ofllce (1, 61-64), la maladie feinte (1, 65). — « Moine ou monastère » comme on 1, 24 (note sur I, 36). *lia,* «aussi », pourrait signifier «alors», comme *sic* dans beaucoup de passages de *RM*.

demander à d'autres, ils affectent de se vêtir de haillons —, 47 ils disent aussi adieu à cet hôte-là, et à peine arrivés, les voilà repartis, car déjà un autre logis les invite en leur cœur. 48 On bat, on pique, on immole le pauvre petit âne. Il courbe l'échine et refuse de partir. 49 Ses oreilles prennent les coups, quand le derrière se dérobe. 50 Le pauvre ! Si on l'assassine, si on lui tape dessus avec les mains quand il n'en peut plus, c'est qu'on est pressé, c'est qu'on se hâte, afin d'arriver pour le dîner à l'autre monastère.

51 Et quand ils sont parvenus à la porte de l'autre monastère ou de l'autre moine, ils crient du dehors « Benedicite » d'une voix aussi joyeuse ct criarde 52 que s'ils avaient déjà pris en main la coupe, que dès leur entrée dans le monastère ils vont demander pour leur soif. 53 Et franchissant la porte, avant même d'avoir été annoncés et reçus, ils déchargent. 64 Comme s'il arrivaient là pour remplir une obligation ou par mandat de quelqu'un, les besaces tendues se présentent à l'intérieur avant que l'hôte lui-même soit reçu. 55 Et si l'on se hâte d'abord vers l'oratoire, c'est uniquement parce qu'on est pressé par le désir du vin : sous prétexte de soifs contractées en route, ils réclament de l'eau dès le matin, pour que, par charité, vous présentiez du vin à votre hôte.

58 Car ces gens-là, qui, parce qu'ils se promènent, ignorent pour eux-mêmes le jeûne, 57 dès qu'ils surviennent

«Benedicite» à l'entrée : voir 65, 3. «Crier... criarde »: négligence qui est bien dans la manière du Maître.

54. «Besaces» comme en 1, 42. C'est aussi le bagage des hôtes en 79, 22.

55. « Ils réclament... votre hôte » : passage du pluriel au singulier, cf. 1, 32. « Se hâter vers l'oratoire » : voir 54, T et 2 ; 55, 1-2. *Non prius... nisi:* voir 73, 4. *Vinum porrigas:* 23, 15.

56-59. Le contour grammatical reste incertain. Faut-il regarder les deux *el* (57 cl 59) comme se répondant et introduisant deux principales?

supcrucntu hospitali cogunt eos iciunia frangere, aut non erubescunt sua uocc eis hoc dicere, magis eum propter auaritiam iciunare, ut non hospitem uclint recreare post uiam. 59 Et per uagain suae consuetudinis gulam cogunt perseuerantium iciunia uiolari, cum illi laborioso itineri inputant quidquid praesumunt. 60 Et nesciunt quia, ut eis non liceat ieiunarc aut abstinere, aut aliquo nesciant aliquando loco stare, non cos aliqua ambulare conpellit necessitas, sed gulae cogit uoluntas, 61 cum securi et superuenientes alieni laboris quaerunt panes comedere, ct diuersorum lectis peregrinis straminibus sudores suos amant abstergere.

62 In quibus straminibus cum indigesti per crepulum cibi et potus cupiunt satisfacere somno 63 uel cum quidem occupatione gulosae ambulationis psalmos aliquando neglexerint meditare, 64 ipsorum ore respondunt se lassis post uiam ossibus non posse de lectulo surgere, cum uisi fuerint sani in mensa serotina manducaro. 85 Mox matuti-

58 auariciam *V* ‖ 59 uaga *PA* I' ;l consuaeludinis *PA* ‖ gyla *P* gula *A* gulae g [l uiolare *AFV* ‖ ilcncrc *A* itinere *F* ‖ imputant *V* ll quicquid *AFV* ‖ 60 quia ut : qui aut .4 nesciunt. *V* ‖ aliquando *om. V* [l gyle *P* ‖ 61 lectos *P* ‖ 62 crepula *P* crapula *AFV* ‖ 63 quidem *scripsi:* quidam *PAFV* ‖ occupationem *AFV* ‖ gylosae *P* gulae suae gulusc *F* ‖ 64 respondent *V*

58. De nouveau, passage du pluriel au singulier. « Par avarice » comme en 1, 43, mais ici, c'est l'accueil qui tombe sous ce reproché (ci. 1, 34). «Après la marche» commo en 1, 19-20 et 55, II.

59. «Attribuer aux fatigues du voyage· rappelle I. 21. *Praesumuni* pourrait signifier «prendre a l'avance» de la nourriture, cf. 21,8 ; 30, 29 ; 62, 1 et. 11.

60. · Volonté de la goinfrerie » rappelle 1, 8. *Necessitas... uolunlus* comme en 10, 44.

61. Travail et. nourriture : voir le ch. 69 (malades) et surtout les ch. 78 (hôtes) et. 83 (prêtres). *Lectis,* ablatif de lieu : voir 49, 3 et 50, 60.

62. « Excès «in nourriture et de boisson » rappelle 1, 21. › Vouloii satisfaire leur sommeil · : voir 33. 24.

chez quelqu'un qui jeûne, ou bien ils l'obligent à rompre son jeûne en l'honneur de l'hôte qui survient, 58 ou bien ils ne rougissent pas de lui dire, de leur propre bouche, que c'est plutôt par avarice qu'il jeûne, parce qu'il ne veut pas restaurer son hôte après la marche. 59 Par leurs habitudes de vagabondage et de goinfrerie, ils obligent les hommes persévérants à violer leurs jeûnes, en attribuant aux fatigues du voyage tout ce qu'ils osent se permettre. 80 Et ils ne savent pas que, s'ils ne peuvent pratiquer le jeûne et l'abstinence et s'ils ne savent jamais demeurer en aucun lieu, ce n'est pas qu'une nécessité les contraint à se promener, mais que c'est la volonté de leur goinfrerie qui les pousse, 61 lorsque, survenant avec assurance, ils cherchent ά manger le pain gagné par le labeur d'autrui et aiment à essuyer leurs sueurs sur des litières étrangères, dans les lits de leurs differents hôtes.

82 Sur ces litières, alors qu'incommodes par l'excès de nourriture et de boisson, ils veulent satisfaire leur sommeil, 83 et qu'en fait, occupés qu'ils étaient à leur promenade gastronomique, ils ont toujours négligé d'apprendre les psaumes, 84 ils répondent de leur propre bouche qu'ils ont les os fatigués des suites de la marche et qu'ils ne peuvent se lever du lit, alors qu'on les a vus en bonne santé quand ils mangeaient à table le soir. 85 Aussitôt 64

63. Voir note critique. « Apprendre les psaumes » en les répétant (cf. 50, 14 et 64) n'est guère possible quand on passe son temps à voyager. D'après 57, 2 et 8-11, c'est ù lu pause, ά l'étape ou au retour qu'on ‹ apprend », mais pas au cours de lu marche. Dès lors, les gyrovagues sont hors d'état de réciter les psaumes Λ l'office : raison de plus pour se dérober quand on les invite & célébrer les matines. — *Occupatio__ambulationis :* voir 57, 1, où *l'occupatio uiac* empêche de lire.

64. Refuser de se lever pour la prière, quand on est dispos pour manger : voir les développements du ch. 69. · De leur propre bouche » : voir 69, 21, cf. 1, 58.

65. Se lever après l'office : voir 69, 4.

norum expicto opere Dei surgunt uelut gementes et lassi. 88 Sic prima mane calefacti mero, petito panis fragmento aut fmcti aegroti sucus desiderantes, 87 monasteria ipsa
155 aut cellulas false exeunt lordicando de fincta infirmitate, absconse securi quod sanitatis grossos sint ab ipso limine reformantes.

88 Nam cum sibi nolunt sub imperio monasterii abbatem de omnibus necessariis cogitare, 68 uel ipsi alicubi
ico suo uiucntes arbitrio facta cellula persistando, uel ipsi sibi necessaria uitae debuerant cogitare, 70 et si nostra illis displicet uita, uel suam nobis ostenderent formam. 71 Vnde numquam persistantes acti sunt cottidic ambulando mendicare, sudare et gemere, quam uno loco stando
165 laborare et uiuere. 72 Et cottidie nouiter diuersorum cellas ut humiles intrant hospites solo capite inclinati, deinde superbi et uelut ingrati post biduum migraturi. 73 Et ucluti quibus diuersorum uita et actus ct omnium

66 ineri *PAF* l fraumento F fragmentum F | linti *P* lincta *A* lintia *FV* [J egroli *AFV* ‖ desiderantis *AFV* ‖ 67 flnta *P* ‖ absconsae .4 gressus *AFV* j| 68 cum *om.* AFF ‖ 69 biuentes *P* ‖ persistendo .4 F F j 71 nunquam *PV* i' persistentes *AFV* [j cottidiae *P* cotidie *AFV* h.

1, 72-92 PAFVE 72 Et *usque* cellas *om. E* ‖ Et» *scripsi :* ut *PAF V* ?| cottidiae *P* cotidie *AFV* ‖ capilinclinanti *E* ‖ uiduum *E* ‖ 73 uita et actus : uitae tactus *AFV* actus *E* (|

68. Le troisième récit de visite étant achevé, l'auteur passe à des reproches généraux qui servent de conclusion (note sur 1, 13). — L'abbé pense au nécessaire : voir 7, 53 ; 82, 16 et 23 ; 89, 21. En joignant *monasterii* à *sub imperio,* on aurait aussi un sens acceptable, comme dans 89, 20 : *sub potestate... monasterii et abhalis,* le monastère étant considéré comme une personne. Toutefois *imperium,* plus que *potestas,* suggère une personne réelle. Aussi l'entendons-nous de l'autorité de l'abbé (ct. 1, 83), sous laquelle on vit dans un monastère (1, 2). Joindre *sub imperio* à *sibi.*

69. Retour au » nous » caractéristique <ie *Prologuc-Thema,* qui s'imposera à partir de 1, 75.

achevées les matines de l'œuvre de Dieu, ils se lèvent en affectant gémissements et fatigue. 64 Alors, après s'être réchauffés avec du vin dès le début de la matinée et avoir demandé un morceau de pain, ou bien simulant la maladie ct sollicitant une potion, '' ils quittent le monastère ou la cellule en feignant de courber l'échine sous leur maladie simulée, bien assurés en secret que, dès le pas de la porte, ils reprendront leur démarche d'hommes en bonne santé.

88 Mais puisqu'ils ne veulent pas que l'abbé d'un monastère pense pour eux, en vertu de son autorité, à tout le nécessaire, 60 eh bien alors, ils auraient dû se bâtir une cellule quelque part, y demeurer en vivant à leur guise et penser eux-mêmes aux nécessités de leur propre existence. 70 Et si notre vie leur déplaît, ch bien alors, il fallait nous montrer par eux-mêmes comment on doit se conduire. 71 Ainsi, en ne demeurant jamais nulle part, ils sont contraints de se déplacer chaque jour et de mendier, suer et gémir, au lieu de s'arrêter en un lieu, d'y travailler et d'y vivre. 7273 Chaque jour ils entrent à nouveau dans des celles différentes, comme d'humbles hôtes qui n'inclinent que la tête et qui, ensuite, orgueilleusement et comme des ingrats, décamperont au bout de deux jours. 75 Comme des gens qui trouvent mauvaise la façon de vivre ct d'agir de ces

70. *Ostendere, formam:* voir 2, 26, cf. Thp 34 et 95, 15.

71. *Vnde* annonce également 1, 75. «Suer» rappelle 1, 61 et «gémir » 1, 65. *Quam* pour *potius quam,* comme souvent dans *RM*. «Travailler» rappelle 1, 61. Comparer 78, 13-14.

72. Voir note critique. *Cottidie nouiter diuersorum* comme dans I, 15 et 29. *Humiles... capite inclinati* comme en 1, 37. *Post biduum* comme en 1, 31 et 39-41. Pris à la lettre, «au bout de doux jours · est en contradiction avec « chaque jour ».

73. *Vila et acltis* rappelle 1, T. *Monasteriorum disciplina non placeal:* voir 1, 26-27 ; 1, 40 ; 1, 70. *Eligunt magis ambulare* commo en 1, 29.

monasteriorum disciplina non placeat, eligunt magis ambulare quam sistere. 74 Qui per diuersa semper uagando ignorant apud quem tedia sua suscipiant, et quod est ultimum, nesciunt ubi suam constituant sepulturam.

75 Vndc ergo magnum existimantes primum genus coenobitarum, cuius militia uel probatio uoluntas est Dei, ad ipsorum regulam reuerlamur.

78 Fratres, clamat nobis cottidie Dominus dicens : *Conuerlimini ad me et ego conuerlar ad uos.* 76 Conuersio ergo nostra ad Deum, fratres, non aliud est nisi a malis reuersio, dicente scribtura : *Diuerle a malo el fac bonum.* 78 A quibus autem malis cum auertimur, Dominum intuemur, 79 et ille *nos* statim *suo inluminans uullu,* donans nobis adiutorium suum, mox gratiam suam petentibus tribuit, quaerentibus ostendit, pulsantibus patefacit. 80 Haec tria Domini dona concessa ipsi conueniunt, qui Dei uoluerint, non suam facere uoluntatem, quia aliud nobis Dominus in spiritu imperat, aliud caro cogit in anima, 81 et *guis a quo uictus fuerit, ipsius ei seruus esi.*

non placeat : complaceat F‖ et* *om. E* | magis ambulare : magirare E‖ 74 dluersas *E* ‖ apul PΛE‖ taedia *V*)| sua *om.* β‖ 75 ergo *om.* E‖ exlimantes Zi.| cocnouitarum *E* ‖ regula *PE* ‖ 76 clamant *E* ‖ cotidie *AFV* ‖ 77 scriptura *PAFV* deuerte *PA V* ‖ 78 cum : dum *V* ‖ 79 inluminans suo *F* ‖ illuminans *V* ‖ patefecit *E* ‖ 80 ipsis ‖ uolucrunt *A* ‖ caro : concupiscentia *add.E* ‖ in' *om. E* |j 81 et* : est *E*

76 Zach. i, 3 ‖ 77 Ps. 33. 15 ,| 79 Ps. 66, 2 ; cf. Mt. 7, 7 ; Le. 11, 9 |j 81 11 Petr. 2, 19

75. « Service et probation » : voir 1, 2-3. Sur le sens de ce « retour 5 la régie », voir *Jnlrod.,* p. 191-195.

76. Après la description dos diverses espèces de moines, l'auteur passe ù la «façon de vivre et d'agir dans les *coenobia* · (1, T). Les

différents hôtes ainsi que la discipline de tous les monastères* ils aiment mieux se promener que de se fixer.74 Errant sans cesse en différents lieux, ils ignorent chez qui donner asile à leurs maladies, et pour comble, ils ne savent où établir leur sépulture.

75 Ainsi donc, puisque nous faisons grand cas de la première espèce, celle des cénobites, dont le service et la probation est la volonté de Dieu, revenons à leur règle.

76 Mes frères, le Seigneur nous crie chaque jour : « Tournez-vous vers moi et je me tournerai vers vous. » 77 Nous tourner vers Dieu, mes frères, ce n'est donc pas autre chose que de nous détourner du mal, comme le dit l'écriture : « Détourne-toi du mal et fais le bien. » 78 Quand nous nous détournons de ces maux, nous regardons le Seigneur, 79 et lui aussitôt, nous illuminant de son visage et nous donnant son secours, il accorde immédiatement sa grâce â qui la demande, il montre à celui qui cherche, il ouvre à celui qui frappe. 80 Ces trois dons sont accordés ensemble par le Seigneur à ceux qui veulent faire la volonté de Dieu, non la leur, car autre est ce que le Seigneur nous commande dans l'esprit, autre ce à quoi la chair nous contraint dans l'âme, 81 et «chacun est esclave de celui qui l'a vaincu ».

considérations qui suivent prolongent le *Thema,* dont on retrouve le style d'exhortation en · nous ·. Après lu présentation de Γ» école» {Ths 45), on a ici celle du Maître ou « docteur », l'abbé. La citation de *Zach.* I, 3 se retrouve dans 14, 59.

77. Même citation en Ths 13.

78-80. La conversion et la prière précèdent en quelque sorte h· don de la grâce, cf. Thp 76 et Ths 1 1. Est-ce lâ du semipélagianisme? On hésite à l'affirmer, car la même théologie de la prière est développée par S. CYPR)EN, *De orat.* 33 : .Audire... *se cos dicit, qui... dum audiunt quod Deus praecipit fieri, ipsi quoque a Deo merentur audiri.*

SO. Esprit, âme, chair : sur celte anthropologie, voir *Inlrod.,* p. 87-88. Noter le passage du singulier *(ipsi)* au pluriel *(uoluerint).*

82 Ecclesiae suae namque Dominus secundum Trinitatis nomine tres grados doctrinae constituit, *primum* *prophetarum, apostolorum secundum, doctorum tertium,* 83 sub quorum imperio uel doctrina Christi regerentur ecclesiae ct scolae, 64 ut pastorum uice sanctis ouilibus diuinas oues et claudant ct doceant, dicente Domino per Esaiam prophetam : *Dabo uobis pastores secundum cor meum et pascent uos pascentes cum disciplina,* 85 et ipso Domino dicente Petro : *Simon Iohannis, pasce oues meas,* 88 *docentes eas seruare ea quae mandaui uobis. Et ecce ego uobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi.*

87 Ideoque omnes quibus adhuc insipientia mater est, expedit sub unius esse potestate maioris, ut doctoris arbitrio ambulantes iter voluntatis propriae discant nescire. 88 Per doctorcm enim nobis imperat Dominus, quia, sicut dixit superius, cum ipsis doctoribus est semper *omnibus* *diebus usque ad consummationem sacculi,* 88 sine dubio non aliud nisi nos aedificaturus per eos, dicente ipso Domino

82 aecclesiae .4 F F ‖ nomon *A F* F ‖ gradusA FFE ‖ doctrinae *om.* F D primum apost. secundum prophet. F ‖ 83 regenerentur *P* Il aecclcsiac FF ‖ scholae *P* scolc *P* ‖ 84 scs oulbus *E* '| eludant /1 F‖ Isaiam *AP* ‖ cormmeuni E ‖ 85 Petro *om. AFV* ‖ Syrnon .4 f fohannes *AE* ,| 86 eas : eos F ‖ 87 adhuc om. *E* i inspientia *P* 88 dix! F J] 89 duhi *E*\, aedificaturos *PAFVE*

82 I Cor. 12, 28 ; cf. Eph. 4. 11 ‖ 84 1er. 3, 15 ‖ 85 loh. 21, 17 | 86 ML 28, 20 ‖ 88 Ml. 28, 2082

82. Sur le texte capital qui commence ici, voir *Inlrod.,* p. 110. */ Cor.* 12, 28 est dc nouveau cité en 14, 14. Les prophètes (entendez : ceux de l'Ancien Testament) viennent avant les apôtres, suivant une leçon qui se retrouve chez Jékômb, *In Zach.* 1, *PL* 25, 1438 b ; cf. *RM* 14, 4 ct note; Thp 46.

83. · Écoles du Christ » : voir Ths 45. C'est la définition des monastères, en contraste avec les ‹ Églises du Christ », regies par les évêques.

84. Citation erronée : le texte est de Jérémie. Mémo erreur dans

82 Or le Seigneur a établi dans son Église, conformément à la Trinité, trois degrés d'enseignement : en premier les prophètes, les apôtres en second, les docteurs en troisième, 83 afin de régir par leur commandement et leur enseignement les églises et les écoles du Christ. 84 Ainsi, comme des pasteurs, ils enferment et enseignent les brebis divines dans les saintes bergeries, comme dit le Seigneur par le prophète Isaïe : « Je vous donnerai des pasteurs selon mon cœur et ils vous feront paître avec discipline. » 85 Et le Seigneur dit lui-même à Pierre : a Simon, fils de Jean, pais mes brebis. 88 Vous leur enseignerez à garder ce que je vous ai prescrit. Et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde. »

87 Aussi tous ceux qui ont encore la folie pour mère, ont-ils intérêt à être sous l'autorité d'un supérieur, afin de marcher au gré d'un docteur et d'apprendro à ignorer le chemin de leur volonté propre. 88 Par le docteur, en effet, c'est le Seigneur qui nous commande, puisque, comme il l'a dit plus haut, il est avec ces docteurs à perpétuité, « tous les jours jusqu'à la fin du monde », 89 n'ayant évidemment d'autre but que de nous édifier par leur entremise, comme le Seigneur lui-même le dit à ses disciples,

11, 12. Ce texte est également appliqué aux ofilciers du coenobium par le *Liber Orsiesii* 47 (p. 140,26) ct Eimnéot, *Régula* 37. Auparavant S. Cyphif.n l'entendait des évêques *{De hab. virg.* 1 ; *Ep.* 4, 1). « Pasteurs * et « bergeries » comme en 1, 8.

85. Texte appliqué aux supérieurs monastiques par lo *Liber Orsiesii* 17 (p. 120, 4) ul Ebrréol, *Regula* 37. L'assimilation de l'abbé aux apôtres et ή leurs successeurs n'est donc pas une singularité du Maître. Au verset suivant, passage au pluriel.

87. « Mère » : voir Th 3 et 23 ; Thp 2. *Vnius* fait peut-être allusion à la théorie du maître *unique* prônée par Cass., *Inst.* 4, 40. Mais *unus* n'a souvent, dans la *RM,* que le sens affaibli de notre article indéfini. *Sub potestate maioris:* voir 89, 20 (cf. 1, 68 cl la note).

88. « Le Seigneur nous commande » : voir 1, 80.

89. *Sine dubio* et le participe futur comme en 1, 12. *Non aliud nisi* comme en 1, 77.

discipulis suis docloribus nostris : *Qui uos audii, me audii, et qui uos spern.il, me spernil.* 90 Ergo si quae a doctoribus audimus, et facimus, non iam quae uolunius excreemus, ut >n die iudicii nihil habeat in nobis, quod secum diabolus uindicet in gehenna. w quando in nobis hoc semper egit Dominus, quod adiudicarct ad gloriam.

Interrogatio discipulorum :

11. Qvalis debeat esse abbas.

Respondit Dominus per magistrum :

l Abbas, qui praeesse dignus est monasterio, semper meminere debet quod dicitur, et nomen maioris factis inplcre. 2 Christi enim agere creditur uices in monasterio, I quando ipsius uocatur pronomine, 3 dicente apostolo : *Sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus* Domino : *abba, pater.* 4 Ideoque hic abbas nihil extra praeceptum Domini quod sit, debet aut docere aut consti-

expernit me expernit *P* ‖ 90 quae* : que *A* l| audiuimuS *AFV* ‖ 91 gehennam *AFV* | 92 eget *AF* agit *V* adiudicarct : indicaret! *AF* uindicarct *V* [].

2, T-10 PAE T Interrogatio *om. E* i| discipulorum : discipuli *A om. E* D II *om. E* ‖ abba *E* ‖ Dominus per mag. *om. E* ‖ 1 meminere : eminere *E* | implere *PA* ‖ 2 monastherio *P* ‖ 3 acceptis *E* [· Domina:! om. *E* Q 4 sit : absit *A*

89 i.c. 10, 16.

2, 3 Rom. 8, 15 | 4 cf. Basil., *Hegula* 15

91. Celte conclusion est reprise presque littéralement en 90, •15 (cf. Thp 30 ; Ths 4 ; 15, 49).

2, T. Ce beau directoire d'abbé, un des morceaux les plus soignés de la régie, a été introduit par les considérations qui précèdent (1, 82-92). On on trouvera l'analyse dans *La communauté cl l'abbê,* p. 78-100. Sources ot parallèles : *ibid.,* p. 113-117.

qui sont nos docteurs : « Qui vous écoute, m'écoute, et qui vous méprise, me méprise. » 90 Dès lors, si nous faisons ce que nous entendons dire par ces docteurs, nous n'accomplissons plus ce que nous voulons, 91 de sorte qu'au jour du jugement, le diable n'aura rien en nous qu'il puisse revendiquer pour le prendre avec lui dans la géhenne, 92 puisque le Seigneur aura toujours réalisé en nous des actions qu'il devait juger dignes de la gloire.

Question des disciples :

II. Quel doit être l'abbé.

Le Seigneur a répondu par le maître :

1 L'abbé qui est digne de gouverner le monastère, doit toujours se rappeler le litre qu'on lui donne, et vérifier par ses actes le nom de supérieur. 1 2 II apparaît en effet comme le représentant du Christ dans le monastère, puisqu'on l'appelle de son propre nom, 3 selon le mot de l'apôtre : « Mais vous avez reçu l'esprit d'adoption filiale, dans lequel nous crions au Seigneur : abba, père !» 4 Aussi un tel abbé ne doit-il rien enseigner, instituer ou commander

1. Conformor su conduite ù son titre : idée développée, à propos de la cléricature, par Jérôme, *Ep.* 52, 5. *Faclis inplere:* voir Pr 21 et 2, 36.

2. L'abbé, vicaire du Christ : idée familière au Maître, cf. 7, 64 : 11, 10 ; 14, 13 ; 89, 20 ; 93, 5. Quant à la paternité du Christ, ce thème courant dans l'antiquité chrétienne (voir *La communauté cl l'abbê,* p. 139, n. 1) est aussi très familier au Maître (note sur Thp 10-11). Sens de *crcdilur* : voir 7, 31 cl 57 ; 8, 9 ; 10, 9 ; 10, 34 et notes.

3. Au début de la citation, *sed* est maintenu, bien que cette conjonction s'harmonise mal avec le contexte. Même phénomène on Ths 5 *{Rom.* 13, 11 : *e.nim).* De part et d'autre, *RB* supprime la conjonction. Voir aussi 7, 74.

luere aut inhere, 5 ut iussio eius uel monitio siue doctrina fermentum diuinae iustitiae in discipulorum mentibus conspargatur. 6 Memor semper abbas quia doctrinae suae uel discipulorum oboedientiae, ambarum rerum in tremendo iudicio Domini facienda erit discussio. 7 El. sciat abbas culpae pastoris incumbere, quidquid in ouibus paterfamilias utilitatis minus potuerit inuenire. 8 Tantundem iterum erit, ut, si inquieto uel inoboedienti gregi pastoris fuerit omnis diligentia adtributa et morbidis carum actibus uniuersa fuerit cura exhibita, 9 pastor eorum in iudicio Domini absolutus dicat cum propheta Domino : *Non abscondi in corde meo uerilalem luam et salutare tuum dixi. Ipsi aulem* contemnentes *spreuerunt me.* 10 Et tunc demum inoboedientibus curae suae ouibus poena sit cis praeualens ipse mortis morbus.

11 Ergo cum aliquis suscipit nomen abbatis, duplici debet doctrina suis praeesse discipulis, 12 id est omnia bona ct sancta factis amplius quam uerbis ostendere, Quornodo? Intellegentibus discipulis mandata Domin'

6 quia : qui E‖ 7 quicquid /1 ·| minus : minus *add. E'*·\ 8 tantumdei *E* U erit : liber *add. A* ‖ exibila *P* J 9 salutarem *Pao E* ‖ expraeucrui P‖ me *am.* E!| 10 eis *am. E* | prcuaicns ipsa *A* ‖.

2,11-22 PA

5 ct. Mt. 13, 33 [I 9 Ps. 39, Il ; Is. 1, 2 ‖ 12ct. Or sies., *Liber* 9 el 13 ; Ca ms., *Ep. horial.* PL 67, 1137 ab

5. Des trois infinitifs précédents, seuls le premier cl le troisièmi sont repris par le substantif correspondant *(iussio... doclrina)* avec chiasme comme en 14, 5-1 ct 93, 17. Le second substanti *(monitioJ* ne correspond pas à l'inilnitif *consliluere.* Il est omis par *RE.* Comparer aussi la triade de 2, 38.

6. *Memor... abbas:* sorte de nominatif absolu. L'abbé est respoi sable des actes matériels des disciples, parce que ceux-ci, supposé dociles, ne font plus rien de leur propre mouvement. Il y a don transfert de responsabilité : voir 2, 36 ; 7, 55-56, cf. 1, 87 et 90-95 *Discussio... in iudicio* comme en 7, 56.

qui soit en dehors du précepte du Seigneur, 6 afin que son commandement, son avertissement ou son enseignement s'insère dans l'esprit de ses disciples comme un levain de justice divine. e L'abbé se rappellera toujours que son enseignement et l'obéissance des disciples, les deux choses, feront l'objet d'un examen au terrible jugement de Dieu. ' Et l'abbé doit savoir que le pasteur portera la responsabilité de tout mécompte que le père de famille constaterait dans ses brebis. 8 9 En revanche, si le pasteur a mis tout son zèle au service d'un troupeau turbulent et désobéissant, s'il a donné tous ses soins à leurs actions malsaines, ° leur pasteur sera absous au jugement du Seigneur ct il se contentera de dire au Seigneur avec le prophète : « Je n'ai pas caché ta vérité dans mon cœur et j'ai dit ton salut. Mais eux s'en sont moqués et ils m'ont méprisé, n 10 1 Et alors, les brebis qui auront désobéi à ses soins auront enfin pour châtiment le triomphe de leur propre maladie mortelle.

11 Quand donc quelqu'un prend le titre d'abbé, il doit diriger ses disciples par un double enseignement, 12 c'est-à-dire montrer tout ce qui est bon et saint par les actes plus encore que par la parole. Comment cela? Aux disciples

7. Même vocabulaire en 7, 55.

8. *Tantum* esl *ut,* · il suffit », comme en 26, 13 ; 27, 46 ; 91, 47 ; 91, 61.

9. *Eorum* au lieu de *earum* (2, 8). Comparer 14, 25-26. *ht iudicio... absolutus* comme en 89, 16. Le *Ps.* 39, 11 est tronqué de sas premiers mots, rétablis par *HH 2,* 9 *(Justitiam tuam...). Contemnentes,* peut-être ajouté à *Is.* 1, 2 d'après *Ez.* 20, 27, se retrouve en 2, 25.

10. *Eis* reprend *ouibus* (cf. 27, 14). *Ipsc* parait renvoyer à *morbidis* {2. 8).

11. De S'· Eugénie, il est dit de même : *suscipit... nomen praepositi {Passio* 10, Mombritius, p. 393, 57).

12. Comparer 92, 52-53. L'interrogation *Quomodo?* comme en Ths 33. Procédé souvent utilisé pour rendre l'enseignement plus vivant. On trouve ainsi *Quid?* en Ths 8 ; 61, 4 ; 94, 4. ct *Quare?* en 2, 19 ; 92, 2. — *Duris cordc uero et simplicibus* se retrouve en 50, 76, où il s'agit des illettrés.

uerbis proponere, duris corde uero et simplicibus factis
30 suis diuina praecepta monstrare. 13 Omnia uero quae discipulis docuerit esse contraria, in sc factis indicet non agenda, *ne aliis praedicans ipse reprobus inuenialur,* 14 ne quando illi *dical Deus peccanti : Quare* uero *tu enarrasti iuslilias meas et sumpsisti testamentum meum per os tuum?*
35 *Tu uero odisti disciplinam.* 14 15 Et : Qui *in fratris tui oculo festucam uidebas, in luo trauem non uidisti.*

14 Non ab eo persona in monasterio discernatur. 17 Non unus plus ametur quam alius, nisi quem in bonis actibus inucnerit meliorem. 18 Non conuertenti seruo pro merito
40 nationis praeponatur ingenuus. 19 Quare? Quare? Quia *seruus siue liber, omnes Christo unum sumus* et sub uno Domino aequalem seruilii militiam baiulamus, quia *non est apud Deum personarum acceptio.* 20 Solummodo in hac parte apud Deum discernimur, si ab aliis meliores factis
45 inucniamur. 21 Et tamen, ut. ostendat Deus circa omnes pietatis suae clementiam pariter, iubet *elementa* uel

12 praeponere P/1 ‖ 14 enarras *A* | 15 trabem *A* ‖ 16 ab eo : habeo j /* U inonastherio *P* ‖ 18 proponatur *A* ‖ 19 quare' *om. A* ‖ omnes : in *add. A* ‖ baiolamus *A* ‖ 20 aput *P* ‖ 21 piactatis *A*

13 I Cor. 9, 27 ‖ 14 Ps. 49, 16-17 ‖ 15 Mt. 7, 3 ‖ 16-17 cf. Or s iÈS.J *Liber* 9 el 16 ; *Reg. IV Pal.* 16‖ 16-22 Ca r s., *lip. hartal.* PI. G7, 1137‖ c D 19 Eph. 6, 8 ; Gal. 3, 28; Rom. 2, 11 ‖ 21 Cy pr ., *Dc bono patientiae* 4 ; cf. Mt. 5, 45

13. *Discipulis* parait régi par *contraria. In se factis* se retrouve on 92, 53 dans le même contexte. Cf. Thp 34 et 92, 65.

14. *Vero,* omis par *RB,* n'est attesté par aucun psautier ancien. De même pour les deux premiers verbes au passé, rétablis au présent par *RB*.

15. Verbes mis au passé comme précédemment, mais celle *RB* maintient le passé. Le Maître songe sans doute à des repro fails par Dieu au jugement dernier plutôt qu'ici-bas.

17. Série de négations comme en 48, 3-5. «Bonnes action voir Pr 3 ; Th 4 ; Thp 16 ; Thp 22 ; The 18.

intelligents, exposer les commandements du Seigneur par la parole, aux cœurs durs et aux simples, faire voir les préceptes divins par ses actes. 13 Inversement, tout ce qu'il enseigne aux disciples à regarder comme interdit, qu'il fasse voir en sa personne par des actes qu'on ne doit pas le faire, a de peur qu'en prêchant aux autres, il ne soit lui-même réprouvé», 14 et qu'un jour Dieu ne lui dise, à cause de ses péchés : « Mais pourquoi as-tu proclamé mes ordonnances et recueilli dans ta bouche mon alliance, alors que tu haïssais la discipline?» 15 Et : «Toi qui voyais le fétu dans l'œil de ton frère, dans le tien tu n'as pas vu la poutre. »

16 II ne fera pas de distinctions entre les personnes dans le monastère. 17 II n'aimera pas l'un plus que l'autre, à moins qu'il ne l'ait reconnu meilleur dans les bonnes œuvres. 18 A l'esclave qui entre en religion il ne préférera pas l'homme libre, Λ cause dc sa naissance. 19 Pourquoi? Pourquoi? Parce que ‹ esclave ou libre, tous nous ne sommes qu'un pour le Christ », et sous un même Seigneur nous portons d'égales obligations dc service, car « Dieu ne fait pas acception de personnes ». 20 Notre seul titre à être distingués par Dieu, c'est d'être reconnus meilleurs que les autres par nos actions. 21 Et pourtant, afin de montrer sa miséricordieuse bonté envers tous pareil-

18. *Praeponatur,* traduit par « préféré » d'après 3, 23, pourrait signifier « mis à la tête, donné pour chef », comme d'ordinaire dans ΛΛ/. 11 s'agirait de la nomination des *praepositi* (11, 4).

19. I.o second *quare* est peut-être une faute de copiste. Mais comparer Ths 33 ; 4, 1 ; 94, 4, où l'interrogatif *(quomodo, quae, quid)* ouvre la *réponse* donnée à une question. Ici do même, le premier *quare* semble mis dans la bouche des disciples (note sur 2, 12}, le second dans celle du maître qui répète leur interrogation avant de répondre. « Dieu ne fait pas acception de personnes » : voir 93, 88.

20. *Solummodo,* hapax dans *RR,* est fréquent dans *RM*. *In hue parle discernimur:* voir 42, 4. *Ab aliis meliores:* voir 53, 17.

21. *Pariter.. . aequaliter:* noter la rime, soulignée par un double *cursus tardas.* Λ la fin, comparer 16, 4-5. Ici, l'expression est peut-être

terrain *iuslis* uel peccatoribus *famulari aequaliter.* 22 Ergo aequalis sit ab eo ab omnibus caritas, una praebeatur in omnibus disciplina.

23 In doctrina sua namque abbas apostolicam debet illam semper formam seruare, in qua dicit : *Argue, obsecra, increpa,* 21 id est, miscens temporibus tempora, terroribus blandimenta, dirum magistri, pium patris ostendat affectum, 25 id est, indisciplinatos debet et inquietos arguere, oboedientes, mites ct patientissimos ut in melius proficiant obsecrare, neglegentes et contemnentes ut increpet admonemus.

2e Humilitatis uero talem in se eis formam debet ostendere, qualem Dominus contendentibus de gradu fortiori apostolis demonstrauit, 27 id est, cum *adpraehensa* manu *infantem in medio eorum deduxisset, dixit : 28 Qui uull esse inter uos fortior,* sit talis. M Ideoquc quidquid abbas discipulis pro Deo agendum iniunexerit, incoet factis, et tradens omnia ordinationis suae protclo sequantur membraj qua duxerit caput.

22 equalis A ‖ preheatur *P* |.

2, 23-25 PAE 23 semper *om. E* |] 24 terroribus : lerribus E‖ patris pastoris £1; 25 debet *post* inquietos *Iransp. A* ‖ et' om. *E* -| inquiaeto *A* Ⅱ oboedientes : et *add. A* ; et patientissimos *om. E* ‖ profltian A‖ .

2, 26-31 PA 26 contendentibus : contemnentibus A ‖ 29 quicqul· *A* Ⅱ iniunxerit *A* ‖ inquet P in quid A

23 II Tim. 1, 2 ‖ 25 cf. Ba sIUUS, *Regula* 98 | 27 MI. 18. 2-3 2 Mt. 20, 27 ; cf. 18, 4

tributaire «le Cy pr ib n , *De bono pat.* 4 : *aequaliter... iustis similita et iniutlit... Dei nutu... elementa famulari.* Voir aussi *Visio Paul* 16 (p. 19, 13-15).

22. I.e second *ab,* ornis par ΛB et difficile, doit être maintenu Voir *La communauté et l'abbé,* p. 81, η. 1 ; p. 109, n. 1. L'auleu

lemcnt, Dieu commande aux éléments et à la terre de servir justes et pécheurs également. 22 11 doit donc témoigner une charité égale à tous égards, avoir les mêmes exigences dans tous les cas.

23 Dans son enseignement, d'autre part, l'abbé doit toujours observer la norme que l'apôtre exprime ainsi : « Reprends, supplie, réprimande », 24 c'est-à-dire que, prenant successivement des attitudes diverses, mêlant les amabilités aux menaces, il se montrera farouche comme un maître et tendre comme un père. 25 C'est dire qu'il doit reprendre les indisciplinés et les turbulents, supplier les obéissants, les doux et les parfaitement patients de faire des progrès ; quant aux négligents et aux méprisants, nous l'avertissons de les réprimander.

26 Cependant il doit leur montrer en sa propre personne cette norme d'humilité que le Seigneur présenta aux apôtres, qui se disputaient pour la première place, 27 c'est-à-dire quand, prenant un enfant par la main et l'amenant au milieu d'eux, il dit : 28 « Celui qui veut être le premier parmi vous, voilà ce qu'il doit être. » 29 Ainsi, tout ce que l'abbé enjoint aux disciples de faire au nom de Dieu, il en prendra l'initiative par ses actes, et chaque fois qu'il donnera des directives, les membres suivront tout d'un trait, par où la tête les aura conduits.

pense à l'égale distribution du nécessaire, comme Césairc d'Arles dans un passage parallèle *[PL* 67, 1137 c). D'ailleurs la répétition de *ab* est monnaie courante dans *RM* (cf. Thp 22; 8, 29; 10, 70; 11, 94 ; 14, 85; 30, 30 ; 32, 2).

23. Ici commence un second morceau (2, 23-31), exactement parallèle au premier (2, 11-22). Voir *La communauté cl l'abbé,* p. 82. *AposMicam.. .in qua dicil:* cf. 70, 3.

25. *Debet... admonemus:* anacoluthe.

26-27. Idée, vocabulaire et citation se retrouvent en 92, 3-1 (cf. 93, 54 et note) à propos du choix d'un nouvel abbé.

29. Voir note critique. Nous comprenons *Iradens* comme un nominatif absolu (cf. 2, 6). *Sequantur...duxerit* se retrouve en 7, 52 (cf. 7, 41). «Les membres suivent la tête » : voir 2, 47.

30 Caritatem uero uel gratiam talem debet circa omnes fratres habere, ut nullum alio praeferens omnibus discipulis uel filiis suis amborum parentum in se nomen exhibeat, 31 matrem eis suam praebens aequaliter caritatem, patrem se eis mensurata pietate ostendat.

32 Meminere debet abbas semper quod est, meminere quod dicitur, et scire quia cui *plus creditur, plus ub eo exigitur.* 33 Et sciat quia qui suscipit animas regendas, paret se ad rationes reddendas. 34 Et quantum sub sua cura fratrum sc habere scierit numerum, agnoscat pro certo quia in die iudicii ipsarum omnium animarum tantas est redditurus Domino rationes, sine dubio addita et sua, 35 quia ut fratres in monasterio propriam non agerent uoluntatem, huius semper iussionibus omni oboedientia militarunt, 36 quia cum discussi fuerint de omnibus actibus suis, dicturi sunt in indicio Domino omnia facta sua per oboedientiam a iussione inplel-a esse magistri. 37 Ideoque debet semper cautus esse magister, 3* ut omnia quae imperat,

30 alium *A* ‖ exibeat *P* ‖ 31 piuelate .4 ‖.

2. 32-34 PAE 32 semper debet abbas E‖ est *om. A* j| memincr quod : *om.* .4 uel *E* ‖ et scire *om.* .4 ‖ quia *om. E* ‖ 33 qui *om. E* suscepit *A* Il 34 cura sua .4 " se *om. A* ‖ acnosgat *P* ‖ ipsarum : ipsar *E* ‖ tanta *A E*

2, 85-36 PA 35 munastherio *P* 'J oboedientia ‖.

2, 37-40 PAE

32 Lc. 12, 48 34 cf. Or s ir s., *Liber* II.

30. *Nomen,* traduit par « visage », signifie comme souvent · être nature », plutôt que ▮ nom ». Cf. 1, 72.

31. *Aeqtmlilcr* comme en 2, 21 (cf. 2, 19). Métaphore ‹ie la mère : voir note sur 1, 87. Plus haut (2, 24), le «tendre père » s'opposait au maître ; ici, il s'oppose à la mère.

32. Ici commence la conclusion (2, 23-40), qui reprend les thèmes

30 Cependant il doit avoir pour tous les frères une charité et une bonté qui ne lui en fassent préférer aucun, mais montrer à tous ses disciples et fils, en sa personne, le visage des deux parents à la fois, 31 leur présentant pour mère son égale charité et s'avérant leur père par une tendresse raisonnable.

32 L'abbé doit toujours se rappeler ce qu'il est, se rappeler le titre qu'on lui donne, et savoir que « plus on confie à quelqu'un, plus on lui réclame ». 33 Et qu'il sache que, quand on se charge de diriger des âmes, on doit se préparer à rendre des comptes. 34 Et autant il sait avoir de frères confiés à ses soins, autant exactement, qu'il en soit bien certain, il aura de comptes à rendre au Seigneur pour toutes ces âmes au jour du jugement, sans parler de scs comptes personnels, bien entendu. 35 Car, pour ne pas faire leur propre volonté dans le monastère, les frères ont toujours servi sous ses ordres en toute obéissance. 38 Car lorsqu'ils seront examinés sur tous leurs actes, ils diront au Seigneur, lors du jugement, que toutes leurs actions ont été accomplies en vertu de l'obéissance, par ordre du maître. 37 Aussi le maître doit-il toujours se tenir sur ses gardes, 38 afin que dans tous ses ordres, tous ses enscignc-

dc l'introduction (2, 1-10). *Meminere quod dicitur* comme on 2, 1 (cf. 2, 11). *Le.* 12, 48 est de nouveau cité dans lu rituel de l'ordination abbatiale (93, 20), et comme ici introduit par un triple *memento.*

33. *Degendas...reddendas:* sorte de rime comme on 2, 21.

34. Comparer la prière de l'abbé mourant (93, 41).

30. *Quia* répété pour la troisième fois dans la même phrase. *Iustione* est également une répétition. Au sujet du transfert de responsabilité morale, voir note sur 2, 6.

38. *Imperat, docet, emendat:* celte triade rappelle 2, 4-5, où l'on trouve déjà *docere. Imperare* correspond à *iubere. iussio.* Quant à *emendare,* il correspond sans doute à *monitio* (2, 5), car *monitio* et *emendatio* sont associés en 2, 40. — *Omnia,* trois fois répété, ne s'accorde pas avec *monstretur.* C'est encore un nominatif ‹ en l'air ». *Monstretur...condemnetur:* rimo (cf. 2, 33). *De praeceptis Dei... monstretur* reprend 2, 4 et 2, 12 *(de* partitif).

omnia quae docet, omnia quae emendat, de praeceptis Dei iustitia dictante monstretur, quod futuro iudicio non condemnetur. 38 Timens semper futuram discussionem pastoris de creditis ouibus, quia et cum de alienis ratiociniis cauct, redditur de suis sollicitus, 39-41 cum de monitionibus suis emendationes aliis subministrat, ipse efficitur a uitiis emendatus.

41 Quidquid uero abbas pro utilitate monasterii agere aut facere noluerit, cum consilio fratrum agat42 et conuocatis omnibus fratribus de utilitate monasterii tractetur communiter. 43 Ita tamen, non libero ausu fratres aut inuito suae potestatis arbitrio, sed iussione ct imperio abbatis eligendis forte consiliis adpiicentur. 44 Nam ideo omnium quaeratur consilium, quia *quoi homines, loi* sunt pro diuersitate interdum *sententiae,* — 45 ne forte a quo non speratur, melius subito detur consilium et communi utilitati hoc magis proficiat, — 4H et de inultis consiliis quod eligatur facile inuenitur. 47 Quod si de omnibus

38 emendat : mandat H‖ monstrentur /1‖ quod : quae .4 ‖ condemnetur *PE* condemnentur *A* ‖ 39 pastoris : pastor *A om. E* ‖ creditis : cretis *P* sibi *add.* JSjj ratiocinis *E* ‖ cabct *P* J.

2, 41-50 PA 41 quicquid *A* ‖ monastherii *P* ‖ 42 monastherii *P* ‖ 44 quod *P* ‖ 45 utilitate *A* ‖ 46 elegatur *P*

39. *Timens:* nominatif absolu, cf. 2, 6 et 2, 29. *De suis* rappelle 2, 34 *(el sua).* Il est curieux que la *Passio Eugeniae* 10 (Mombritius, p. 392, 58) dise de la nouvelle abbesse : *sut négligeas de omnibus coepil esse sollicita.* Le Maître songerait-il à cet exemplo en donnant ici une indication opposée ?

40. *De* instrumental comme en Th 6. Le supérieur est le premier bénéficiaire des soins qu'il donne aux autres : idée reprise à propos dos prévôts (11, 91-93). Le dernier mol de ce directoire est la ‹ correction des vices » : même finale en 10, 91.

41. Ce qui suit n'appartient plus au directoire de l'abbé. C'est un appendice sur le conseil des frères, que *HB* détachera pour en faire un chapitre distinct. Analyse et commentaire dane *La communauté el l'abbé,* ch. III. Le «bien du monastère · dont on traite en

ments, toutes ses corrections, ce soient des préceptes de Dieu qu'il fasse voir, comme la justice l'exige, de façon que rien ne soit condamné au jugement à venir. æ Il craindra sans cesse l'examen à venir que le pasteur subira au sujet des brebis qui lui sont confiées, car en prenant garde aux comptes d'autrui, il se rend attentif aux siens, 40 et en procurant aux autres la correction par ses avertissements, lui-même se corrige de ses vices.

11 Quand l'abbé voudra faire ou accomplir quoi que ce soit pour le bien du monastère, il le fera avec le conseil des frères.42 Tous les frères seront convoqués et l'on traitera du bien du monastère en commun. 43 Cependant, ce n'est pas sur leur initiative indépendante ou contre le vouloir de l'autorité, que les frères seront éventuellement appelés à délibérer, mais sur un ordre et une injonction de l'abbé. 44 Si l'on doit demander conseil à tous, c'est que, parfois, ơ autant d'hommes, autant d'opinions », si grande est la diversité, — 45 il pourrait arriver qu'un conseil meilleur soit donné inopinément par celui dont on ne l'attendait pas, et que cela procure davantage le bien commun, — 44 ct quand les conseils sont nombreux, on trouve facilement la décision à prendre. 47 Si parmi tous les frères, personne

conseil est d'ordre matériel (cf. 2, 48-50, et le sens de *utilitas* dans le reste de la règle).

43. Voir note critique.

44. Première motivation, suivant un type de phrase *(ideo...quia)* qui revient à satiété dans *RM*.

45. Parenthèse interrompant la phrase (cf. Thp 40-42 et 50 ; 1, 46). Cependant *idea...ne forte* se retrouve en 92, 54.

47. La métaphore de la « lôte » et des « membres » (cf. 2, 29), que S. Paul applique au Christ ct à l'Église *(Eph.* 4, 15-16), se rencontre fréquemment dans lu tradition, soit à propos de Vévflquo et de ses clercs ou do ses fidèles (*Vita Hitarii* 30, *PL* 50, 1244a ; Jul. Pom., *De uila cont.* Il, *Praef., PI.* 59, 442 a; cf. I, 13, *ibid.,* 429 c), soit Λ propos do l'abbé et de ses moines *(Vita Honorati* 19, *PL* 50, 1260 b ; Lkfort, *Les vies coptes de S. Pachôme,* p. 268, 15-17).

nullus aptum potuerit dare consilium, tunc abbas reddita
105 ratione consilii sui constituat quod uult, et iustuin est ut membra caput sequantur. 48*Ideo omnes fratres diximus ad consilium debere uocari, secundum sententiam monasterii, quod res monasterii omnium est et nullius est. 4a Ideo omnium, quia proficiendo successionem quandoque in
no monasterio uicibus de se fratres expectant, 5051deo nullius, quia nihil in monasterio aliquid sibi a fratribus peculiariter uindicatur et nullus suo aliquid constituit aut facit arbitrio, sed omnes sub imperio degunt abbatis.

51 Qui ergo abbas sanctae huius ari is sit artifex, non
115 sibi ipsius artis, sed Domino adsignans ministerium, cuius in nobis gratia fabricatur, quidquid a nobis sancte perficitur. 52 Quae ars doceri et disci debet in monasterii officina et exerceri potest cum spiritalibus ferramentis.

48 monastlicriil *P* 49-50 monastherio *P* ‖ 50 aut : ut *A* ‖.

2, 51 PAE 51 qui *om. E* ‖ sanctae:sancte *P* ‖ artisom. Ej] ministerium : mysterium ?;‖ fabricatum quicquid *Λ* i‖ sancte : sanctae /1E‖I.

2, 52 - 3, 95 PA 2, 52 monasterio .4 ‖ oficina *P*

48. Deuxième motivation (cf. 2, 44}. Cette *sententia* se retrouve en 16, 61 *(sententia regulae).* Idée voisine chez. Cassien, *Inst.* 4, 14. Le bien du monastère est à tous : voir Ferrand, *Vila Fulgenlii* 51, *PL* 65, 143 d.

50. *Aliquid,* superflu après *nihil,* reparaît en 93, 45 (cf. 83, C>, dans la même expression.

51. Introduction aux chapitres suivants (3-6). L'abbé est l'unique

ne peut donner un conseil approprie, alors l'abbé, après avoir rendu compte de sa décision, décrétera ce qu'il voudra, et il est juste que les membres suivent la tète. 48 Si nous avons dit que tous les frères doivent être convoqués au conseil, c'est à cause de la maxime du monastère : le temporel du monastère est à tous et à personne. 49 A tous, car en avançant, les frères s'attendent à se succéder un jour, à tour de rôle, dans le monastère. 50 A personne, car il n'est rien au monastère que les frères s'adjugent à titre personnel, et personne ne décrète ni n'accomplit quoi que ce soit de son propre chef, mais tous demeurent sous l'autorité de l'abbé.

51 L'abbé sera donc l'artisan du saint art que nous allons dire. Ce n'est pas à lui-même qu'il attribuera le ministère de cet art. mais au Seigneur, dont la grâce opère en nous toute œuvre saintement accomplie par nous. 52 Cet art, on doit l'enseigner et l'apprendre dans l'atelier du monastère, et c'est avec les outils spirituels qu'on peut l'exercer.

artisan des bonnes œuvres accomplies au monastère, en vertu du transfert de responsabilité suggéré plus haut (2, 6; 2, 36). Reprise du · nous » abandonné depuis 1, 92.

52. Nouvelle image, qui s'harmonise imparfaitement avec la précédente : l'abbé est le maître qui apprend aux disciples à être eux-mêmes artisans. 11 n'y a pas pour autant contradiction, comme le pense Cobbett, p. 156-158. Le transfert de responsabilité opère la médiation entre les deux images. Par lui, le maître est en même temps artisan. *Officina* cl *ferramenta* annoncent respectivement les ch. 6 et 4, ou peut-être seulement le ch. 6 (voir *Inlrod.,* p. 182).

Interrogatio discipulorum :

III. Qvae est ars sancta, qvam docere debet abbas **DISCIPVLOS IN MONASTERIO?**

Respondit Dominus per magistrum :

1 Quae hacc est ars sancta : primo credere, confiteri ct timere Deum Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, *unum Deum in Trinitate et* trinum *in unitate,* trinum in una deitatis substantia et unum in trina magestatis potentia. Ergo hunc *ex toto corde et ex lota anima diligere.* 2 Deinde in *secundis diligere proximum tamquam seipsum.* 3 Deinde *non occidere, 4*non adulterare, δ non facere furium, 6 non concupiscere, 7 non falsum testimonium dicere, 8 honorare patrem et matrem,* 0 et *quod sibi quis non uult fieri, alio ne faciat.*

10 Abnegare semelipsum, ut *sequatur* Christum. 11 *Corpus* pro anima *castigare,* 12 delicias fugirc, 13 ieiunium

3, Tdiscipuli Λ y 1 confitere *A* ‖trmilatem... unitatem **PJ** tritium’: trinam *A* 'j deitate .4 ‖ substantiam *PA* ,| trinam **P** ‖ maiestatis *PA* U potentiam *P* ‖ 2 deinde in secundis diligere : ct .4 ‖ 9 fatial *A* ‖ 12 fugere .4

3, I *Symbol.* · *Quicumque* » ; *Passio luliani* 49 ; Mc. 12, 30 ; cf. Mt. 28, 19 y 2 Mc. 12, 31 ‖ 3-5 Mt. 19, 18-19 ; Lc. 18, 20 ‖ G Ex. 20, 17 ; Deut. 5, 21 ; Rom. 13, 9 ‖ 7-8 Mt. 19. 18-19 ; Lc. 18. 20 ‖ 9 Mt. 7, 12 ; Tob. 4. 16 ‖ 10 Mt. 16, 24 ; cf. *Passio luliani* 46‖ Il I Cor. 9, 27

3. 1. *Quae* pourrait être interrogatif (cf. 4, 1), mais s'explique mieux commo relatif de liaison (cf. 2, 52). On a ainsi une formule analogue à 11, 15 : *cuius...ordinatio haec sit.* Lc relatif de liaison

Question des disciples :

III. Quel est le saint art que l'abbé doit enseigner à ses disciples dans le monastère?

Le Seigneur a répondu par le maître :

1 Ce saint art, le voici : premièrement croire, confesser et craindre Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, Dieu unique en la Trinité et trine en l'unité, trine en l'unique substance de la déité et unique en la puissance trine de la majesté. Celui-là, donc, « l'aimer de tout son cœur et de toute son âme ». 2 Ensuite, a en second lieu, aimer son prochain comme soi-même ».

3 Ensuite « ne pas tuer, 4 ne pas commettre d'adultère, 5 ne pas voler, 6 ne pas convoiter, 7 ne pas porter faux témoignage, 8 honorer père et mère », 9 et « ne pas faire à autrui ce qu'on ne veut pas qu'on nous fasse ».

10 Se renoncer pour suivre le Christ. 11 Châtier le corps dans l'intérêt, de l'âme, 12 fuir les plaisirs, 13 aimer

ne tient pas compte du titre, qui, comme plusieurs autres, est secondaire ou factice *(Introii.,* p. 157-158). — Formule trinitairo tirée du Symbole *Quicumque* comme en 33, 48-51. Cependant, *trinarn mageslatis potentiam* ne s'accorde pas avec la lettre do ce Symbole *(una est ...maieslas),* ni avec la plupart des formules patristiques, qui rapportent plutôt la puissance à l'imité (Cf. Cassiodoiuî, *Com. Ps.* 80, 14, *PL* 70, 502 : *trinum quidem nomen, sed una uirlus, una potentia).* On peut toutefois comparer Jérôme, *Ep.* 65, 1 : *maiestnle multiplicem.*

8. Cet article du décalogue est difficile à pratiquer pour des moines (cf. Thp 2-4). Aussi *RB* substitue < honorer tous les hommes ».

9. Régie d'or déjà citée en Thp 59.

10. Un bon nombre des préceptes suivants se retrouve dans la *Passio S. luliani.* Voir *RAM* 36 (1960), p. 217-219.

11. *Pro:* «dans l'intérêt» plutôt que «â la place», qui serait peu conforme à 14, 82-86.

amare. 14 Pauperes recreare, 15 *nudum ueslire. 16 infirmum uisilare,* 17 mortuum sepelire, 18 in tribulatione subuenire, 13 dolentem consolari, 20 mutuum dare, 21 indigenti donare.

22 Sacculi actibus se facere alienum, 23 nihil amori Christi praeponere. 24 Iram non perficere, 28 iracundiae tempus non reseruare. 28 Dolum in cordc non tenere, 27 de conscientia pacem falsam non dare, 28 fratri fidem seruare, *29 non amare detrahere,* 3(1 promissum conplerc et non decipere, 31 caritatem non derelinquere. 32 *Non* amare *iurare, ne* forte *periurei,* 33 ucritatem ex corde et ore proferre.

34 Malum pro malo non reddere, 35 iniurias non facere, sed *el facias* patienter sufferre, 311 *inimicos* plus quam amicos *diligere, 37 maledicentes se* non solum *non remale-*

19 consolare .4 [‖ 21 donare *otn.* .4 22 saeculi : a saeculi *A* ‖ 23 amore *A* ‖ 26 tenori *P* ‖ 27 conscientiam *P* | dari *P* 35 iniuris P‖ 37 non solum *om.* Λ

13-15 cf. *Passio Juliani* 46 ‖ 15-16 .MI. 25. 36 ‖ 17 ct. Tob. 1. 20 ; *Historia monach.* 9 ‖ 22-25 *Passio Juliani* 46 ‖ 24 **cf. Hiun ON.**, *Ep.* 79, 9 K 26 cf. Prou. 12, 20 ‖ 29 Prou. 20, 13 H 32 MI. 5, 34 ; Ambh *Exhort. Virgin.* 74 ' 34 *Passio Juliani* 46; I Pfitr. 3, 9 ; cf. IIIERON., *Ep.* 84, 1 35 Cypr ., *De orat.* 15 ‖ 36 .MI. 5, 44 ‖ 37 I Cor. 4, 12; I Pelr. 3, 9 ; cf. Hir ron., *Ep.* 84, 1

13-14. Dans la *Passio,* un lien est établi entre jeûner el restaurer l'indigent. I.'un permet l'autre. De même en 27, 49-51.

15. Voir 87, 64.

16. Voir 70, 1.

20-21. Omis pur *PB,* sans doute parce qu'incompatibles avec la profession monastique (cf. 3, 8).

23. Maxime très répandue sous des formes légèrement différentes. Voir Cyprirn, *Test.* 3, 18 ; *De Oral.* 15 ; *Ad Forlun.* cap. 6 ; Λτιια-nase, *Vita S. Antonii* 13 (14) dans les deux versions anciennes. Cf. Salviex, *Ep.* 9, *PJ.* 53, 170 a. Dans la *Passio* elle revient quatre fois (ch. 4 ; 32 ; 46 : 49).

le jeûne. 14 Restaurer les pauvres, 15 vêtir les gens sans habits,19 visiter les malades,17 ensevelir les morts,18 secourir ceux qui sont dans l'épreuve, 19 consoler les affligés, 20 consentir au prêt, 21 donner aux indigents.

22 Se rendre étranger aux actions du monde, 23 ne rien préférer à l'amour du Christ. 24 Ne pas accomplir l'acte qu'inspire la colère, 25*ne pas réserver un temps pour le courroux. 29 Ne pas entretenir la tromperie dans son cœur, 27 ne pas donner une paix que l'on sait être mensongère, 28 rester fidèle à son frère,29 ne pas aimer à médire, 30 tenir ses promesses sans décevoir, 31 ne pas se départir de la charité. 32*Ne pas aimer à jurer, de peur de se parjurer, 33 émettre la vérité de son cœur et de sa bouche.

34 Ne pas rendre le mal pour le mal, 35 ne pas faire d'injustices, et de plus supporter patiemment celles qui nous sont faites, 36 aimer ses ennemis plus que ses amis, 37 quand on nous maudit, non seulement ne pas répondre

24. Indépendamment de la *Passio,* on lit chez Jérôme, *Ep.* 79, 9 : *irasci hominis es! et iram non perficere Christiani.*

27. Voir 13, 13, à propos de Judas.

28 et 30. Omis par *PB* (cf. 3, 8 cl 3, 20-21).

31. Voir 11, 70.

32. Voir 11, 67. Il semble que le Maître lise un texte évangélique semblable à celui que cite Amohoise, *De uirginibus* HI, 28 : *non esse iurandum, ne sil causa periurii,* et *Ezh. Virg.* 74 : *Noli ergo iurare, ne incipias peierare.* Cf. Auc., *De mendacio* 28. — *Non amare iurare* semble exclure seulement les serments *répétés,* ce que confirme 11, 66-67 *(mullum iurantem...tantum iuras).* Mais cf. 3, 29. 58. 60.

33. Voir 11, 63.

35. Idée fréquemment exprimée chez les Pères avec do légères variantes. Citons seulement Cyprien, *De oral.* 15 : *Iniuriam facere non nosse et faciam posse tolerare,* reproduit par *Hegula Macarii* 21, Cf. Cass., *Inst.* 4, 39, 2 ; 12, 29, 3 ; 7, 31 ; Faustr, *Horn.* 4, *PL* 50, 842 b; Jul. Pom., *De uita coni.* 1, 12, *PL* 59, 428 a.

37. *Negue...maledicentibus remaledicere,* écrit Jérôme, *Ep.* 84, 1. On retrouve 1 *Cor.* 4, 12 (cité ici et verset suivant) en 10, 60, avec interversion.

dicere, sed magis benedicere, 38 *persecutionem pro iusiilia sustinere.*

39 *Non* esse *superbum,* 40 *non uinolenlurn,* 41 non mullum edacem, 42 non somnulentum, 43 *non pigrum,* 44 non murmuriosum.

45 Spem suam Deo conmiltere. 4G Bonum aliquid in se cum uiderit, a Deo factum magis quam a se extimet ; 17 malum a se factum iudicet, et sibi et diabolo inputare. 48 Desideria sua a Deo perfici adoptare. 49 Substantiam suam non in solo labore manuum suarum, sed plus a Deo sperare.

50 Diem indicii timere, Cl gehennam expauescere, 52 uitam aeternam et Hierusalem sanctam desiderare, 53 mortem cottidic ante oculos suspectam habere. 64 Actus uitae suae omni hora custodire, 55 in quouis loco a Deo se respici pro certo scire. 66 Cogitationes malas cordi suo aduenientes ad Christum mox adlidere debere, 57 os suum a

38 iuslitiam *P* j 39 superuum *P* ‖ 41 aeducem *A* ‖ 45 committere .4 46 existimet .4 ‖ 48 optare Λ ‖ 53 cotidie *A* ‖ 54 actos *P* ;] 56 .illidere /l ‖ 57 os suum : osnum *P*

38 I Cor. 4, 12 ; Mt. 5, 10 ;| 39-40 Tit. 1, 7 ‖ 41 cf. Eccli. 37, 32 ‖ 43 Bom. 12, 11 44 cf. Sap. 1, 11 j| 46-47 cf. Sextus, *Enchiridion* 113-114; Porphyr. *Ad Marcellam* XII; Λugust., *Sermo* 96, 2 et passim ‖ 52 cf. Apoc. 21, 10 [] 53 cf. *Vilae Palrum* 7, 35, 1 : Cass., Inst. 12. 25; Cass., *Conl.* 16, 6 ‖ 55 cf. Pron. 15, 3; Ps. 13, 2 j 56 cf. Ps. 136, 9

39. Les six vices suivants (39-44) se retrouvent en 5, 2 et 5, 6-8, à l'exception do *sornnulenlurn.*

40-41. Voir 16, 63 (cellérier) ; 92, 16-17 (ordre inverse) ; cf. 26, 6.

44. Voir 7, 67-72 et 12, 1.

46-47. Pensée courante dans l'antiquité païenne et chrétienne. Outre les textes de Porphyre ct d'Augustin signalés par Butler, relevons Sextus, *Enchir.* 113-114 : *In omni quod benc agis, auctorem esse depala deum. Mali nullius auclor est deus.* Vai.érien de Ciniez, *Horn.* H, 1, *PL* 52, 725 c : *bona noslra diuinilali debemus ascribere,*

en maudissant, mais bénir au contraire, 38 souffrir persécution pour la justice.

39 Ne pas être orgueilleux, 40 ni adonné au vin, 41 ni grand mangeur, 42 ni ami du sommeil, 43 ni paresseux, 44 ni murmuratcur.

46 Confier son espoir à Dieu. 46 Quand on voit quelque bien en soi, estimer qu'il est l'œuvre de Dieu plus que de soi ; 17 quant au mal, le regarder comme sa propre œuvre et l'imputer à soi-même et au diable. 48 Souhaiter que ses désirs soient accomplis par Dieu. 49 Ne pas attendre sa subsistance du seul travail de ses mains, mais davantage de Dieu.

50 Craindre le jour du jugement, 51 redouter la géhenne, 58 désirer la vie éternelle ct la sainte Jérusalem, 83 avoir chaque jour la mort présente devant ses yeux. 64 Surveiller à toute heure les actions de sa vie, 68 en tout lieu tenir pour certain qu'on est sous le regard de Dieu. 88 Quand des pensées mauvaises se présentent dans son cœur, les briser aussitôt contre le Christ, 57 garder sa bouche des paroles

mala autem humanis moribus imputare, quia ut bona procurante Domino creantur, ita mala diabolo auctore nascuntur (cf. *Horn.* 11, 2, *ibid.,* 726 a). — *Magis quam a se* (cf. 3, 49), qui semble trop peu accorder à la grftce, est remplacé par *non sibi* dans *BB.* Celle-ci supprime également la mention du diable.

48. Omis par *BB.* Voir 14, 55.

49. Omis par *BB.* Idée et tour dc phrase rappellent 3, 4G *(a Deo ...magis quam a se).* Voir Thp 55-5G ; 11, 99-106; 16, 1-26; 23, 2; 82, 16-18.

53. *Vitae Palrum* 7, 35, 1 : *omni hora ponat sibi prae oculis mortem.* Cass., *Inst.* 12, 25 : *se...corporaliter cotidie credat esse moriturum* (cf. *Conl.* 16, 6 : cette pensée tue tous les vices). — *Modem...suspectam:* voir 10, 116.

54. *Aclus uitae* comme en Thp 36. Voir 10, 12.

55. Voir 10, 13; 10, 38; 11, 86; 21, 9.

56. Cette interprétation du *Ps.* 136, 9, courante chez les Pères (voir Butler), se retrouve en Ths 24 ct 8, 23, cf. 15, 51-56.

57. Après les pensées, les paroles : même séquence en 8, 10 ; 8, 22-23; 10, 12; 10, 14-22.

malo uel prauo eloquio custodire, 88 inultum loqui non amare, 50 uerba uana aut risui apta non ex toto loqui, 58 61 risum multum aut excussum non amare.

81 Lectiones sanctas libenter audire, 62 63 orationi frequenter incumbere, 83 mala sua praeterita cum lacrimis uel gemitu Deo confiteri in oratione cottidic, 64 de ipsis malis de cetero emendare.

85 *Desideria carnis non perficere,* 66 uoluntatem propriam odire, 67 oboedientiam ad monitionem abbatis parare.

88 *Non* cupire *dici* se *sanctum antequam sit, sed* prius *esse, quod aerius dicatur,* et sic dici debere. 89 Praecepta Dei factis cottidie adinplere, ™ *castitatem amare,* 71 nullum odire, 72 zelum non habere, 73 inuidiam non exercere, 74 contentionem non amare, 75 ante solis occasum cum inimico redire in gratiam, 78 omnibus bonis ex toto corde oboedire.

63 cotidiae *A* ‖ 67 ad monitionem : ammonitione .4 ‖ parere /1‖ 69 quotidie *A* ‖ adimplere *PA*

61 cf. Hibron., *Ep.* 58, 6 ; 60, 10]‖ 62 cf. Hirrox., *Ep.* 58, 6; Cass., *Coni.* 9, 36; *Jnsl.* 2, 10. 3 ‖j 63 cf. Mt. 6, 12; Cass., *Coni.* 20, 6 Il 65 Gal. 5, 16 ‖ 66 cf. Eccli. 18, 30 ‖ 68 *Passio Juliani* 46 ‖ 70 ludith 15, 11 U 72 et 74 cf. lac. 3, 11-16 ‖ 75 cf. Eph. 4, 26

58. Voir 5, 2 ; 8, 35 ; 9, 32-34 ; 10, 76 ; 92, 12.

59. Voir 5, 8 ; 9, 51 ; 11, 49 ; 92, 23.

60. Voir 5, 9 ; 92, 24.

61. De même Jéhômb, *Ep.* 60, 10 : *de scripturis...libenter audire.* (i'Z. Même séquence chez Jérôme, *Ep.* 58, 6 : *Scmptr in manu tua sacra sil lectio. Frequenter orandum...* Sur la prière brève et fréquente, voir Cass., *Inst.* 2, 10, 3 et *Conl. 9,* 36. *Incumbere oralioni* comme en 14, 1 ; 20, 10 ; 55, 6.

63. Le Maître pense sons doute en première ligne à l'oraison

mauvaises et déshonnêtes, 58 ne pas aimer à beaucoup parler. 59 ne dire en aucun cas des choses vaines ou qui portent au rire, 80 ne pas aimer le rire prolongé ou aux éclats.

81 Écouter volontiers les saintes lectures, 62 se prosterner fréquemment pour prier, 03 confesser chaque jour à Dieu dans la prière, avec larmes et gémissements, scs fautes passées, 64 se corriger de ces fautes à l'avenir.

65 Ne pas accomplir les désirs de la chair, en haïr sa volonté propre, 87 prêter obéissance aux instructions de l'abbé.

88 Ne pas désirer d'être appelé saint avant de l'être, mais l'être d'abord, afin d'être appelé ainsi avec plus de vérité, et alors se faire appeler ainsi. 89 Accomplir chaque jour parses actes les préceptes de Dieu,70 aimer la chasteté, 71 ne haïr personne, 72 ne pas avoir de jalousie, 73 ne pas agir par envie, 74 ne pas aimer les contestations, 78 se réconcilier avec son ennemi avant le coucher du soleil, 78 obéir de tout son cœur à tous ceux qui sont bons.

dominicale (cf. Thp 57-66;. Voir aussi la prière « avec larmes » de l'excommunié confessant sa faute : 14, 2; 14, 33; 14, 67.

65-66. On retrouve volonté propre et désirs de la chair en 10, 12 et 10, 30-36, mais en ordre inverse. « Ne pas aimer sa volonté propre » : voir 10, 42.

67. Obéissance après le renoncement à la volonté propre, comme en 10, 46-51.

69. Voir Ths 35 ; 3, 83.

70. Voir 15, 32. Valérien de Cimiez, *Hom.* 19, 5, *PL* 52, 751 b, dit de même : *ni...castitatem diligas.* La chasteté est ainsi équiparée au jeûne (cf. 3. 13). Voir aussi 92, 25.

72. Voir 5, 4. Il existe cependant un *zelus boni* (92, 51).

73. Comme ici, l'envie vient après le zèle en 5, 4. *Odium* (3, 71) el *conlenlio* (3, 74) se retrouvent aussi en 5, 5-6 (cf. 92, 13 el 21).

75. Répété en 11, 7-1.

76. Notation unique dans *RM,* où l'obéissance aux supérieurs est seule envisagée.

77 Et de Deo numquam desperare.

78 Ecce haec est ars sancta, quam ferramentis debemus spiritalibus operari. 79 Quae ars sancta cum fuerit a nobis die noctuque incessabiliter adinpleta 80 ct cum unusquisque in die iudicii Domino Deo factorum suorum operam adsignaucrit, 81 tunc haec ars, quae ex Dei uoluntatc descendit, cum a nobis perfecta et inculpabiliter Domino fuerit in die iudicii reconsignata, 82 illa merces nobis a Domino repensetur, quam nobis fidelis Dominus repromittit, 83 quae paratur sanctis et Deum timentibus et haec praecepta factis inplentibus, 84 habitandi in perpetuo *terram septies argento lucidior,* 86 de cuius camera caeli non istius solis uel lunae, non stellarum candore, sed ipsius Dei perpetua magestas lucebit. 88 In cuius terrae fulgore *mellis ei laciis, uini el olei flumina* in aeternum *currentia* praeparantur. 87 In quorum ripis diuersarum *fructus arborum uarios et diuersos duodecies in annum* nascentes,

77 disparare A ‖ 79 adimpleta PA ‖ 80 diem A ‖ Deo : futurorum ct *add. A* ‖ opera A ‖ 83 paratur : praeparatur *A* ‖ implentibus *PA* y 84 lucidiori *A ut uid.* | 85 clandore *P* ‖ maiestas *A*

84 *Visio Pauli* 21 | 85 cf. Apoc. 21. 23 ‖ 8G Visio *Pauli* 22-23 87 *Visio Pauli* 22

77. Les *Vitae Patrum* 5, 7, 42, diront un peu différemment : *Non est bonum desperare de. se aliquem.* Voir d'autres parallèles orientaux chez I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois,* Rome 1955, p. 7G-77.

78. Conclusion de l'«rx *sancta* ct introduction à la liste des • outils spirituels › {ch. 4). Ce qui suit (3, 79-95) est sans doute un ajouté, comme l'indique 3, 95. Voir aussi 2, 52 et la note.

79-81. Phrase gaucho et redondante, comme en 7, 71-74 ; 10, 45-49. C'est le style du Prologue. Le détail de l'expression se retrouve en Thp 55 et 90, 55. Ar« signifie d'abord · art, métier » {3, 78-79), puis « produit de l'art, objet manufacturé » (3, 81 ; cf. 3, 80 : *operam}.*

77 Et ne jamais désespérer de Dieu.

78 Tel est le saint art auquel nous devons travailler avec des outils spirituels. 79 Si nous l'exerçons sans cesse, jour et nuit, ce saint art, 80 et si chacun de nous, au jour du jugement, remet au Seigneur Dieu l'ouvrage de ses actes, 81 alors, si nous avons mené à bien cet art, qui provient de la volonté de Dieu, et si, au jour du jugement, nous en remettons le produit au Seigneur sans le moindre défaut, 82 nous recevrons du Seigneur cette récompense que nous promet noire fidèle Seigneur. 83 Elle est préparée pour les saints, pour ceux qui craignent Dieu et qui accomplissent ces préceptes par leurs actes. 81 Ce sera d'habiter à jamais «une terre sept fois plus brillante que l'argent», 85 dont la voûte céleste brillera, non de l'éclat du soleil ou de la lune d'ici-bas, ni de celui des étoiles, mais de l'éternelle majesté de Dieu lui-même. 88 Dans la splendeur de celte terre nous attendent « des fleuves où le miel et le lait, le vin et l'huile coulent » à perpétuité. 87 Sur leurs rives, « les fruits variés et divers d'arbres divers, naissant

Descendu n'a peut-être qu'un sens affaibli (« provenir ») comme on 90, 51. Mais cf. Thp 49-51 ct 23, 2-3, qui favoriseraient le sens concret.

83. Voir 3, G9.

84. Ici commence une longue description du paradis, analogue à celles de 10, 94-117 et 90, 17-27. L'auteur s'inspire habituellement iln *VApocalypse* et de la Visio *Pauli,* non sans glisser des traits de la *Passio Sebasliani* (3, 89-90). *Lucidior,* non accordé à *lerram,* est probablement le résultat d'une citation maladroite. Voir 90, 20, où le nominatif est correct. Noter cependant que *habitare* a son complément sans préposition à l'ablatif (83, 3 ; 87, 57), non à l'accusatif.

85. *Candore...magestas:* anacoluthe. Comparer 90, 19. où la phrase est correcte.

86-87. Reproduit en 90, 22-23. Ici, noter la gaucherie des relatifs de liaison successifs. De plus, *fructus uarios* est « en l'air », et ù *diuersos* est Juxtaposé maladroitement *diuersarum.* Ces faits ct ceux signalés dans les deux notes précédentes donnent l'impression que le morceau originel de 90, 17-27 a été remployé dans cette Un de chapitre.

non cultura hominis, sed *abundantia* deitatis, 88 qui non fame delectantur ad uescendum uel esurie adpetuntur ad manducandum, 89 sed postquam *oculi* sanctorum ipso uisu fuerint *saginati,* insuper *unicuique hoc sapel* in os, *quod fuerit delectatus. 90 Sonant ibidem iugiler* super ripas illorum fluminum posita *organa hymnorum, quae ad laudem regis ab angelis* psallentibus simul sanctis *ei archangelis decantantur.* 91 Quarum dulcidine uocum ita sanctorum delectantur auditus, ut ipsa modulatione canoris nimia delectatione garrula mens plus libeat exultare, 02 cum in duplici fulgore caeli terraeque diuiniter radiantis, in ipso candore terreni luminis *ornata auro* uel gemmis *Hierusalem ciuitas* diuersarum *margaritarum* rutilatione coruscet. *93 Cuius muri* uel *portae, plateae uel uicus,* canore uocis suaui modulamine *laetitiae canticum* in perpetuo conclamant *alleluia.* 1,4 In qua exultatione sancti in imagine caelesti fulgentes gaudebunt se de perditione sacculi liberatos has diuitias caelestes a Deo in perpetuo meruisse.

9:1 Vndc quo tramite ad talia perueniendum sit, ad textum superioris paginae reuertamur.

87 habundantia *A* ‖ 88 esurie : esurire *P* esuriem .4 ‖ 89 sancto- | rurn : nostrorum^ j| sapit .4 ‖ 90 illarum .4 ‖ horgana Pj| que *A* ‖ et *om. A* Il 91 dulcedine *A* I uocum : ul cum *A* j| chanoris *A* ‖ 92 ornato *A* Il 93 laetitiae cant, in perp. conclamant *om.* .4 ‖ 94 emagine *P* Il gaudebun *P* ‖ 95 rcucrlamus *A*.

89-90 *Passio Sebastiani* 13 ‖ 90 cf. Ps. 136, 1-3 ‖ 92 Apoc. 21, 10 ct 18-21 y 92-93 cf. *Antiphonale Homanum,* Hesbkrt 212 b, p. 221 ‖ 93 Tob. 13, 21-22; cf. *Visio Pauli* 29 ‖ 94 cf. 1 Cor. 15, 49.

88. Reproduit en 90, 24. L'idée semble venir de la *Passio Stbastiani:* voir 10, 111-113.

89. Reproduit en 90, 25. Voir le texte exact de la *Passio* en 10, 112 et 10, 114.

douze fois l'an », non pour avoir été cultivés par l'homme, mais en vertu de l'abondance divine. a8 Aucune faim ne pousse à s'en nourrir, aucun besoin n'incite à les manger, 88 mais quand les yeux des saints se sont rassasiés de leur vue, chacun, en outre, ressent dans sa bouche le goût qui lui est délicieux. 90*On y entend sans cesse le son d'instruments placés sur les rives des fleuves, accompagnant les hymnes que les saints anges et archanges, psalmodiant en chœur, chantent à la louange du roi. 81 La douceur de ces voix charme tellement l'oreille des saints, que la mélodie du chant, par son exquis agrément, fait gazouiller l'esprit et redouble son exultation, 92*tandis que dans la splendeur combinée du ciel et de la lerre rayonnant divinement, dans l'éclat même de la lumière terrestre, Jérusalem, cité parée d'or et de joyaux, scintille des feux de ses multiples perles. 93 Ses murs et ses portes, ses places et ses rues, modulant avec harmonie de suaves accents, se renvoient à jamais le cantique de la joie : alleluia ! 949Dans cette exultation, les saints, brillant de l'image céleste, se réjouiront d'être délivrés de la perdition et d'avoir mérité de Dieu pour toujours ces célestes richesses.

85 Mais quel chemin prendre pour parvenir à ce but? Revenons de là-bas au texte de la page commencée plus haut.

90. Texte de la *Passio* en 10, 106. Le premier ajouté fait allusion au *Ps.* 136, 1-3, ainsi qu'aux «neuves» cl aux «rives» de la *Visio Pauli* évoqués plus haut (3, 86-87). Quant ἡ *psallentibus simul sanetis,* rapporté dans la traduction aux anges et archanges, on pourrait l'entendre comme un ablatif absolu désignant les humains dans la gloire.

92. Voir 90. 17. *Fulgor* et *candor* comme plus haut (3, 85-86). *Diuersarum,* peu expressif, est. cher à l'auteur (cf. 3, 87 et note ; 1, 15 et note).

95. «Retour» au texte comme en 1, 75. Voir *Inlrod.,* p. 191-195. C'est Λ 3, 78 que l'on va «revenir».

Interrogatio discipulorum :

IIII. Qvae svnt ferramenta spiritalia, cvm QV1BVS OPERARI POSSVMVS ARTEM DIVINAM?

Respondit Dominus per magistrum :

1 Quae? *Fides, spes, caritas;* 2 *pax, gaudium, mansuetudo;* 3 humilitas, oboedientia, taciturnitas ; 4*prae omnibus 5 castitas corporum ; conscientia simplex ; 6*abstinentia, puritas, simplicitas ; 8 *benignitas, bonitas,* misericordia ; 7 prae omnibus pietas; temperantia, uigilantia, sobrietas ; 6 iustitia, aequitas, ueritas ; 9 dilectio, mensura, modus 10 et perscuerantia usque in finem.

4, T-10 PAFV T discipuli *AFV* i possimus *V* ‖ per magistrum *post* 1 quae tides *transp. V* ‖ 4 pre *A* ‖ 7 piaetas *A* |j.

4, I I Cor. 13, 13 ‖ 2 Gal. 5, 22-23 ‖ 5 cf. Gal. 5, 23 |j 6 Gal. 5 22 ‖ 10 cf. Mt. 10, 221|.

4, T. Dans les Vftoe *Patrum,* 5, 15, 34, prière, humilité et renoncement à la volonté propre *ferramenta sunt quibus anima operatur.* — « Art divin » comine en G, T et 2, alors que 2, 51 ct 3, T-79 parlent d'· art saint ».

1. *Quae ?* reprend la question du titre (cf. 2, 19 cl note), du moins dans la rédaction actuelle. Primitivement, 4, 1 suivait peut-être 3, 78. Voir *Inlrod.,* p. 182. La charité est la troisième des vertus théologales et le premier dos fruits de ('Esprit. Elle noue ainsi *I Cor.* 13, 13 ct *Gal.* 5, 22-23. Cette liste de 28 « instruments » est à comparer

Question des disciples :

1111. Quels sont les outils spirituels avec lesquels nous pouvons exercer l'art divin?

Le Seigneur a répondu par le maître :

1 Quels sont-ils? Foi, espérance, charité ; 2 paix, joie, douceur ; 3 humilité, obéissance, taciturnité ; 4 par-dessus tout, chasteté corporelle ; conscience simple ; 5 abstinence, pureté, simplicité ; 6 bénignité, bonté, miséricorde ; 7 par-dessus tout, piété ; tempérance, vigilance, sobriété ; 8 justice, équité, vérité ; 6 amour, mesure, modération 10 et persévérance jusqu'à la fin.

avec les 15 qualités exigées de l'abbé (92, 11-25) ct les 12 vertus du candidat à l'abbatiat (92, 79-81). Voir aussi l'art *sancta* (3, 1-77). Nous ne signalons ici que les séquences communes.

2. «Paix» après «charité» comme en 92, 14-15, au prix d'une interversion des termes de la liste paulinienne *(gaudium, pax).*

3. Ce sont les trois grandes vertus monastiques étudiées respectivement aux ch. 10, 7 et 8-9. L'ordre est le même en 5, 2.

4. Ici et en 4, 7, lo sens de *prae omnibus* est assez obscur. Porte-t-il sur ce qui précède ou sur ce qui suit Y Sur un seul instrument ou sur plusieurs Y Peut-être son rôle est-il surtout de rompre la monotonie. Noter dans le même sens les instruments à deux termes qui suivent.

7. *Vigilantia, sobrietas* comme en 92, 81.

9. *Mensura, modus so* retrouvent (séparés) en 11, T. *biledio, mensura* rappelle 2, 31 *(mensurata pietate).*

10. Voir Ths 46 et 6, 2.

Interrogatio discipulorum :

V. Qvae est materibs vel cavsa malorvm, Qvae IN FORNACE TIMORIS DEI EXCOQVI DEBET, VEL QVAE EST ERVG0 VEL SORDIT1ES VITIORVM, QVAM DE NORIS DEBET LIMA IVSTITIAE MŸNDARE?

Respondit Dominus per magistrum :

l Cauenda in nobis uitia haec sunt : - primo superbia, deinde inoboedientia, multiloquium ; 3 falsitas, auaritia, cupiditas ; 4 zelus, inuidia, iniquitas; 5*odium, *inimicitia, ira, rixa, conienlio ;* e fornicatio, ebrietas, uoracitas ; ’ murmurium, impietas, iniustitia, pigritia, furtum; 3 dβ- tractio, scurrilitas, leuitas, inmimditia, uaniloquium ; ’ risus multus uel excussus, succinnatio ;10 concupiscentia, dolus, ambitio, uagatio. 11 Haec *omnia non sunt a Deo,* sed *opera* sunt *diaboli,* quae in die indicii a Deo meritum suuin perpetui ignis gehennam merentur.

5, T-11 PAFVE T Intorrog. discip. V *om. E* ‖ discipuli *V* ‖ matheriei *P* ‖ que* *A* ‖ excoci *P* ‖ debent *E* ‖ quaost *P* ‖ sordities : sorditio *AFV* ‖ mundare : emundare *E* ‖ Dominus *om. V* ‖ per magistrum *om. E* (i 1 cabcnda *P* j in *om. E* ‖ 2 superuia *PE*‖ ‖ 6 aebriaetas *A* aebrietas *FV* ‖ 7 impiaetas .1 ‖ pigricia *V* ‖ 8 scurilitas ‖ 9 succinatio 4FacK subsannatio *F*^ ‖ 10 uncatio *AF* ' Il gehenna RZi :] .

5, I cf. Gal. 5, 19-21 ; Rom. 1, 29 ‖ 5 Gal. 5, 20 ‖ (i cf. Gal 5, 19 ; Rom. 1, 29 ‖ 8 cf. Eph. 5, 3-4 11 1 Ioh. 3. 10 et 8

5, T. La seconde partie de ce titre manque en Cap 5. Comparces 33 vices à la liste de 92, 11-25, où 11 des 15 vices sont identiqu

Question des disciples :

v. Quelle est la matière et la cause de nos MAUX, QUI DOIT ÊTRE CONSUMÉE DANS LA FOURNAISE DE LA CRAINTE DE DIEU, ET QUELLE EST LA ROUILLE ET LA SALETÉ DE NOS VICES, DONT LA LIME DE LA JUSTICE DOIT NOUS PURIFIER?

Le Seigneur a répondu par le maître :

1 Voici les vices dont nous devons nous garder : 2 orgueil d'abord, puis désobéissance, bavardage ; 3 fausseté, avarice, cupidité; 4 jalousie, envie, iniquité ; 5 haine, inimitié, colère, dispute, contestation ; 6 luxure, ébriété, goinfrerie ; 7 murmure, impiété, injustice, paresse, vol ; s médisance, bouffonnerie, légèreté, impureté, paroles vaines ; * rire prolongé ou aux éclats, chantonnement ; 10 convoitise, tromperie, ambition, instabilité. u Tout cela n'est pas de Dieu, mais est l'œuvre du diable et mérite de Dieu, au jour du jugement, ce qui lui revient : la géhenne du feu éternel.

à ceux qu'on trouve ici. On est d'ailleurs surpris que ces deux catalogues n'utilisent pas la liste des « huit vices principaux » de Cass., *Inst.* 5-12, à laquelle 16, 66 semble faire allusion. Voir aussi 3, 1-77.

2. Voir 4, 3 et la note. *Superbia* en tôle comme en 92, 11.

4-5. *Zelus, inuidia* se suivent aussi en 3, 72-73, encadrés par *odire* (3, 71) et *contentio* (3, 74).

6. *Ebrietas, uoracitas:* même séquence en 3, 10-41 et 92, IO-I7.

9. *Risus multus uel excussus* se retrouve en 3, 60 et 92, 24, mais avec *aut* pour *uel.* L'hapax *succinnalio* peut signifier « chantonneuicnl » (cf. 68, 1-3), signe dc légèreté répréhensible, ou «réponse» (à un commandement ou ù un reproche ? Cf. 7, 67).

Interrogatio discipulorum :

VI. Qvae est officina divinae artis vel operatio SPIRITALIVM FERRAMENTORVM ?

Respondit Dominus per magistrum :

1 Ofilcina ucro monasterium est, 2 in qua ferramenta cordis in corporis elusura reposita opus diuinae artis diligenti custodia perseuerando operari potest.

Interrogatio discipulorum :

VII. De oboedientia discipvlorvm, qvalis debeat ESSE.

Respondit Dominus per magistrum :

1 Primus humilitatis gradus est oboedientia sine mora. 2 Sed haec forma paucis conucnit ct perfectis, in his qui nihil sibi a Christo carius aliquid extimantes, 3 propter

6, T-2 PAFV T discipuli *F V* ‖ quae : quod *F* V|' ofllcina : officium *F V* K diuinc *A* ‖ Dominus per magistrum *om. V* |j 1 monastherium *P* monasterii *AFV* ‖ 2 clausura *A* ‖.

7, T-15 PAFVE T Interrog. discip. VII *om. E* | discipulorum* : discipuli *V* |j discipulorum' : discipuli *AF om. V* | qualis debeat esse *om. V* ‖ debet AF‖ Resp. Dominus *om. V* ‖ per *om.* FE‖ magistrum *om. PVEII* 2 in *om. A F V* ‖ a *om. V* .[extimantes : aestimantes *AFV*

β, T. Annoncé en 2, 52. *Diuinae itrlis* comme en G, 2 : voir 4, T et la note. On trouve *officina uirlutum,* en parlant d'un monastère, dans la *Vila Hnnorali* 17, *PL* 50, 1258 c. Cf. Ghk.g. Nys., *De Virg.* 23 (Cavarnos, p. 334, 5}.

1. *Vero* indique un développement suivi. Le litre est donc posté' rieur *(Inlrod.,* p. 157-158). Il semble que 6, 1 faisait suite à 4, 10.

Question des disciples :

VI. Quel est l'atelier de l'art divin et l'ouvrage des outils spirituels?

Le Seigneur a répondu par le maître :

1 Quant à l'atelier, c'est le monastère. 2 C'est là que les outils du coeur sont déposés dans la clôture du corps et que peut s'accomplir l'œuvre de l'art divin, sous un contrôle assidu et moyennant la persévérance.

Question des disciples :

VII. De l'obéissance des disciples : ce qu'elle DOIT ÊTRE.

Le Seigneur a répondu par le maître :

1 Le premier degré d'humilité est l'obéissance sans délai. 2 Mais cette forme ne convient qu'au petit nombre des parfaits, à ceux qui, estimant n'avoir rien de plus cher

2. *Ferramenta...reposita:* nominatif absolu. *Operari* est passif, non déponent (cas unique dans *RM).* Cependant une anacoluthe est possible *(potesl* pour *possunt,* avec *ferramenta* comme sujet). *Ferramenta cordis* au lieu de l'habituel *fer. spiritalia.* «Cœur» et <clôture du corps» : voir 8, 7-24.

7, 1. Primat do l'obéissance : voir Cass., *Inst.* 4, 8; JArône, *Ep.* 22, 35; Si;i.p. Sév., *Dial.* 1, 10-11 et 19. De même, au ch. 10, les degrés d'obéissance précéderont les autres, conformément à Cass., *Inst.* 4, 39. Cependant le « premier degré d'humilité », selon 10, 10, est la « crainte de Dieu ». Sur cette contradiction, voir *La communauté et l'abbé,* p. 211-21G et p. 240-242.

2. *Aliquid* superflu après *nihil:* voir 2, 50 et note. *In his:* l'abus de *in,* en particulier avec un complément pronominal, est un véritable tic du Maître *{Introd.,* p. 205).

seruitium sanctum, quod professi sunt, uel propter melum gehennae uel diuitias uitae aeternae, 35mox aliquid imperatum a maiore audierint, moram pati nesciunt in sequendo. 5 De quibus Dominus dicit : *Obauditu auris obaudiuil mihi.* " Et item dicit doctoribus : *Qui uos audii, me audii.* 7 Ergo hii tales relinquentes slatini quae sua sunt et uoluntatem propriam deserentes. 8 mox cxoccupatis manibus et quod agebant inperfectum derelinquente^ uicino oboedientiae pede iubentis uocem factis sequuntur. 9 Et ueluti uno momento praedicata magistri iussio et perfecta discipuli opera in uelocitate timoris Dei ambae res communiter citius explicentur.

10 Sed haec paucorum perfectorum forma infirmorum et pigrium animos in desperatione sua satis non reddat adtonitos, sed moneat imitandos. 11 Nam considerantes in nobis diuersa esse uasa flebilia, cum multum in diuersis pigritiae contulit tarda natura, — 12 nam quorundam auditus noscuntur surdo stupore hebescere, quorundam etiam animos fusione subita in siluosis cogitationibus cernimus aberrare, — 13ideoque remissius districtionem oboedientiae in doctoribus relaxamus, ut conbinala prac-

3 gehenne .4 ‖ aeterne *A* ‖ 4 mox : ut *add. V* i audierit /·'·*' , nesciant V ‖ 5 obauditu : abauditu *P* ‖ auris : ob auditu auris *add. E* K obaudiuil : abaudiuit *P* ‖ 7 hi *AF* ‖ 8 derelinquentes : relinquentes *AFVE* ‖ iuuentis *PE* ‖ secunlur *PAF* ‖ U uno : unono *E* U praedicta *AFV* ‖ et* *om. AFV''* ‖ explicantur *A^ FV* ‖ 10 perfectorumque *AFV* ‖ pigrorum /1FV dispiratione *P* disperalione *AF* attonitos PPC *V* ‖ imitandus *E* (| 11 nam : non .4FF‖ fleuilia *PAae Fav* Il multum : mullis *E* ‖ pigriciae V ‖ 12 quorumdaml *E* ‖ hebescere : cuiscere *PAFE* euiuiscerc *V* ‖ quorumdam' *E* 13 conuinata *E* continuata *V*

5 Ps. 17, 45 Il 6 Luc 10, 16

3. Service saint : voir 13, 13.

que le Christ, 3 à cause du service saint qu'ils ont voue, à cause de la crainte de la géhenne et des richesses de la vie éternelle, 4 aussitôt qu'ils entendent un supérieur leur commander quelque chose, ne peuvent souffrir le moindre delai dans l'exécution. 5 C'est d'eux que le Seigneur dit : « Dès que son oreille a entendu, il m'a obéi, 0 e Et il dit encore aux docteurs : « Qui vous écoute, m'écoute. » 7 Ces hommes-là, donc, délaissant sur-le-champ leurs intérêts personnels et abandonnant leur volonté propre, 8 les mains libres immédiatement et laissant inachevé ce qu'ils faisaient, avec une obéissance qui emboîte le pas, font suivre à leurs actes la voix de celui qui commande. ° Et comme au même instant, le commandement proféré par le maître et l'œuvre accomplie par le disciple, les deux choses se déroulent ensemble, à vive allure, avec la rapidité qu'inspire la crainte de Dieu.

10 Mais cette forme d'obéissance du petit nombre des parfaits ne doit pas trop étonner et décourager les esprits pusillanimes et paresseux, mais les inciter plutôt ά l'imitation. 11 Considérant en effet qu'il se trouve parmi nous divers tempéraments faibles, car une nature moins généreuse a déposé en divers sujets beaucoup de paresse, — 12 en effet, il en est dont l'ouïe est manifestement émoussée par une hébétude qui les rend sourds ; on en voit meme dont l'esprit se répand tout à coup et s'égare dans la forêt de leurs pensées ; —13 aussi assouplissons-nous et mitigeons-nous la rigueur de l'obéissance du côté des

5-6. Mêmes citations en 7, 68-69 (interverties) et 10, 50-51.

7. Rapidité de l'obéissance : comparer 54, 1-2, qui s'inspire de Cass., *Inst.* 4, 12 (obéissance au signal de l'office). Cf. *Inst.* 4, 26-27.

10. Cette distinction entre parfaits et imparfaits se retrouve en 9, 46-50, avec une casuistique analogue. Autres exemples de casuistique en 9, 1-45 et aux ch. 61-62.

11. *Vasa flebilia* comme en 8, 5.

12. *Euiscere,* donné ou supposé par les mss, représente *hebescere.*

ceptione discipulis et iussionem suam magistrum non pigeat repetire, 14 secundum testimonium Domini, qui uocans Abraham, nomen cius denuo repetiuit dicens : *Abraham, Abraham.* 15 Quae ergo repetitio manifestat nobis Dominum ostendisse non posse sufficere unam uocem auditui.

16 Nam in ipsis interrogationibus, cum repetita magistri uox repraebetur discipulis, secunda ideo interrogatio non respondentibus iuste indulgitur, 17 ut prima adhuc discipuli taciturnitas non reatui, sed reseruatae magistro reucrentiae custodia deputetur. 13 In qua reuerentia utilis discipulus tarde creditur frangere taciturnitatem, quam continet,13 ut non ad interrogationem Luam mox praeceps in lingua suis te responsis occupet prius.

20 In praeceptionibus uero ideo magistri iussio repetitur, ut, quamuis tardi aut neglegentes sint auditores, cum secundo cis dicta primitus repetuntur, usque adeo dignum est, ut secunda iam oboedientibus factis mora rumpatur. 21 Si uero tertia, quae absit ut contingat, in

repetere *AFVE* ‖ 14 uocans : uocat *V* ‖ nomen *usque* Abraham' *om. PAFV* ‖ Abraham' *om. P* ‖ 15 quaergo *E* ‖ ergo *om.* F ‖.

7, 16-19 PAFV 10 nam : si *add. V* ‖ cum *om. AFV* ‖ indulgetur FF D 18 rcucronlla : reuerentis *PA F* ‖ discipuli /l»c ‖ 19 prius : primus *V* ‖.

7, 20-74 PAFVE 20 in *usque* repetitur *om.* f?]| quamuis tardi nut : quam tardia *E* ‖ out : et F ‖ negleecntes *P* | dictam *E* | adeo : a dO *E* ‖ 21 ut *om. E*

14 Gen. 22, 1 ; cf. Ambb., *De Abraham* I, 67 et 76

13. «Môme un ordre» : *et* semble faire allusion aux «interrogations » (7, 16-19). On doit répéter non seulement celles-ci, mais aussi les commandements (7, 20-21).

14. *Testimonium:* «texte» ou «témoignage»? Ambhojse corn mente de même *Gen.* 22, 11 {/7e *Abrah.* I, 76) : A'«c *semel uocauit*

docteurs : réitérant son commandement aux disciples, le maître ne trouvera pas mauvais d'avoir à répéter même un ordre,14 selon ce texte où le Seigneur, appelant Abraham, répéta son nom une seconde fois et dit : « Abraham, Abraham ! » 16 Cette répétition nous fait donc voir que le Seigneur a montré qu'un seul appel ne peut suffire pour être entendu.

19 Dans les interrogations elles-mêmes, quand la voix du maître revient à la charge et sollicite les disciples une seconde fois, il est juste d'accorder cette seconde interrogation ù ceux qui n'ont pas répondu, 17 en sorte que le premier silence que conserve encore le disciple ne soit pas imputé comme une faute, mais attribué à la retenue et regardé comme une marque du respect réservé au maître. 18 C'est ce respect qui est censé retenir le disciple vertueux de rompre le silence qu'il garde, 19 parce qu'il ne veut pas laisser sa langue marcher précipitamment, dès que vous l'interrogez, en vous devançant par ses réponses.

20 Quant aux commandements, si le maître répète son ordre, c'est afin que, pour lents et négligents que soient les auditeurs, quand ce qui a été dit une fois leur est répété une seconde, il soit tout à fait juste que des actes d'obéissance viennent rompre le second délai. 21 Si un

/je *aut plene non audiret aut fortuitam uocem putaret.* Cf. le commentaire de *Gen.* 22, 1 *(ibid.,* 1, G7) : *Repetitione nominis mentem exeitat.*

16. Ici commence une parenthèse (7, 16-19) qui annonce le ch. 9.

17. *Deputetur* avec double construction (attribut et compl. au datif) comme plus bas (7, 21).

18. Voir note critique.

19. Passage à la 2« pers. sing., commo en 1, 55 ; 7, 30.

20. Difficile. *Ideo...ul...dignum est ul* se retrouve en 53, 40. Ici plusieurs interprétations sont possibles. On peut comprendre en tout cas *ut...dignum est,* Λ la lumière de Ths 2 ; 7, 36 *(ul* + indic.), et *usque adeo dignum,* » tout à fait juste », d'après Cassiodork, *Inst.* 23, *PL* 70, 1137 b : *non usque adeo...eruditum,* «pas très savant ».

discipulis oboedientiae mora si fuerit, culpa contumaciae reatui deputetur.

22 Nam et illud de duabus uiis congrue hic et conuenienter taxandum est, id est *latam, quae, ducit ad interitum,* et *angustam, quae ducit ad uilam.* 23 In quibus duabus uiis diuersorum hominum oboedientiae gradiuntur, 24 id est, per latam uiam saccularium et sarabaitarum et gyrouagorum monachorum, 25 qui aut singuli, bini et terni sine maiore ipsi sibi aequaliter uiuentes et uoluntarie ambulantes 26 et pro alterno imperio quidquid cuique placuerit sibi uicibus inuicem imperantes et quae noluerint pcculiariter in se defendentes, 27 cum in proprio unusquisque consilio non uult se uinci, scandalum sibi tales numquam faciant esse absentem. 28 Mox post studiosam litem male congregati a se inuicem separantes 29 et sicut grex sine pastore aberrans, per diuersa disparsus, sine dubio lupi faucibus occursurus, 30 prouidente sibi non Deo, sed arbitrio proprio nouas iterato cellas, et de se solo sibi soli abbatis nomine inponentcs, monasteria uideas pluriora esse quam monachos.

31 In hoc enim uia lata a talibus creditur ambulari,

si· *om.* /1FV‖ 22 uiis : suis /1P‖ congruae *E* interitum : mortem *AFV* ‖ et angustam *usque* uitam om. *AFV* ‖ 24 seculariurn .4 ‖ sarabitarum P‖ girouagorum *FVE* 25 singuli : aut *add. E* ‖ uini E‖ et1 : aut *E* y equaliter *A* | et uoluntarie ambulantes *om. E* ‖ uoluntariac *PAF* ‖ 26 quicquid *AFV* ‖ inperantes *E* ‖ peculiator *E* ‖ 27 unusquo .4*® y 28 post *om. E* ‖ malae *A* ‖ congraegati P ‖ a : ac *V* | 29 dispersus Pa® *V* ‖ occursuros *E* ‖ 30 prouidentOS *AFVE* ‖ proprio arbitrio *AFV* ‖ nobas P ‖ abbati *E* ‖ nomine : nomon V‖ plura Fp® K 31 hoc : hac *V* ‖ a *om. E* ‖ ambulare *E*

22 Mt. 7, 13-14 ‖ 29 cf. Mat. 9, 36; Ez. 34, 5 ; III Reg. 22, 17

21. Si répété devant le même verbe. *Deputetur:* voir 7, 21 ot note.
22. Renvoi à Pr 10-14.
23. *In quibus duabus uiis* comme en Pr 12.

troisième delai d'obéissance se produit chez les disciples. — à Dieu ne plaise que cela n'arrive ! — il passera pour une faute et tombera sous l'inculpation de contumace.

22 Cependant, il faut aussi développer ici le thème des deux voies, car il est à propos ct en situation, — à savoir la voie large qui conduit à la perdition et la voie étroite qui conduit à la vie. 23 Sur ces deux voies s'avance l'obéissance des hommes de différentes sortes : 24 par la voie large, l'obéissance des séculiers et des moines sarabaïtes et gyrovagues, 25 qui vivant seuls, à deux ou à trois sans supérieur, sur un pied d'égalité et marchant à leur guise, 26 prenant le commandement tour à tour pour s'imposer l'un à l'autre ce qui leur semble bon, et revendiquant la propriété de ce qu'ils veulent, 27 comme aucun ne veut céder sur ses propres vues, jamais ils ne laissent les disputes s'éloigner d'eux. 28 Puis, apres une querelle passionnée, ces gens mal assemblés se séparent. 20 Ils s'en vont comme un troupeau errant, sans pasteur, dispersé en diverses directions, irrémédiablement voué à tomber dans la gueule du loup. 30 Ce n'est pas Dieu qui leur procure derechef de nouvelles cellules, mais leur propre volonté. Ils se confèrent à eux seuls, de leur seule autorité, le nom d'abbé, ct l'on voit les monastères en plus grand nombre que les moines !

31 Ces gens-là, on voit bien qu'ils marchent dans la

24-25. Sur le thème des deux voies, emprunté au Prologue, l'auteur greffe celui des diverses espèces de moines, emprunté au ch. 1. *Singuli, bini et terni* comme en I, 8, mais avec *singuli* en tète, ce qui accentue l'anomalie. Noter que ce développement ne peut s'appliquer qu'aux sarabaïtes, à l'exclusion des gyrovagues. *Sine maiore* au lieu de *sine pastore* (1, 8; 7, 29).

27. *Faciant* dépend de *gui* (7, 25). Le subjonctif, sans nuance de sens appréciable, parait mis pour l'indicatif. *Scandalum* masculin comme *cor* (7, 72), *nas* (23, 27), etc.

29. *Sine dubio...occursurus* comme en 1, 12. *Et,* repris en 7, 30, reste en suspens. *Separantes...inponentes :* nominatifs absolus.

30. *Nomine* accusatif comme en 1, 82.

cum in nomine monachi communi more uiuenlcs cum laicis, solo tunsurae habitu separati, oboedientias suas magis desideriis subministrant quam Deo, 32 et suo iudicio putant sibi licere quae mala sunt, 33 et quidquid uoluerint, hoc dicunt sanctum, et quod noluerint, hoc putant non licere, 34 et acceptum ducentes, ut cogitationibus suis corpori eorum magis prouideatur quam animae, 35 id est uictum, uestitum et calciarium magis sibi melius ipsi posse cogitare quam alium. 33 Nam de futuris ratiociniis animae neglegendo ita se reddunt securos, ut sine maiorum probationibus sub proprio arbitrio militantes, credunt se omnem legem et iustitiam Dei perfecte in cellula operari. 37 Nam si forte superuenientium quorundam maiorum cum emendationum quaedam eis monita ministrantur et inutilis eis docetur talis solitaria dispositio habitandi, mox ci displicet cum ipsa doctoris persona consilium. 38 Et statim non in consentiendo ci uel in sequendo eum emendationem promittunt, sed respondunt se uiuere debere simpliciter, 33 nescientes illud, quod dixit propheta : *Corrupti sunt el abominabiles facti sunt in uolunlalibus*

conmuni P ‖ cum laicis *om. V* ‖ tonsure /1 tonsurae *FV* ‖ habito Λ·β Ⅱ 32 iudicio : iudio *E* ‖ 33 quicquid *A F* V‖ uoluerint *usque* quod *om. E* U 34 adeeptum *P* ‖ prouideatur magis *V* ‖ provideantur AF‖ 35 est : ut *add.* È‖ uictum : uictus pre cl *add.* È‖ 36 nam : non *Λ F* Ⅱ negligendo F‖ securus *E* perfectae F‖ cellulam P2?‖ operare F*e‖ I 37 quorumdam *E* ‖ emendatione *V* ‖ ei : eis *A FV* 38 non *om. V* Γ respondent ȷ4FK ! 39 abhominabiles *F* j‖ boluntatibus *E*

39 Ps. 13, 1 (J

31. «Tonsure» : trait repris à 1, 6-7.

33. Répète presque littéralement 1, 9. *Pulanl...licere* répète 7, 32.

34-35. *Ducentes:* nominatif absolu. *Prouideatur...id est...posse:* anacoluthe. *Ipsi... quam alium:* autre anacoluthe. *Vicium, ueslilum cl calciarium :* voir 7, 53 ; 82, 23 (cf. 82, 3).

37. *Si* reste en suspens et est reprie par *cum.* Do mémo en 87,

voie large, car sous le nom de moines, ils vivent de la même façon que les laïcs, dont seul les sépare le port de la tonsure. Us prêtent obéissance à leurs désirs plutôt qu'à Dieu, 32 et d'après leur propre jugement, ils pensent que le mal leur est permis : 83 tout ce qu'ils veulent, ils l'appellent saint, et tout ce qu'ils ne veulent pas, ils pensent que ce n'est pas permis. 34 Ils s'imaginent que Dieu agrée qu'ils s'occupent eux-mêmes de leur corps, pourvoyant à ses besoins plutôt qu'à ceux de leur âme : 36 nourriture, vêtement, chaussure, ils peuvent s'occuper de cela eux-mêmes mieux que ne le ferait un autre. 38 Dans leur négligence, ils se rassurent au sujet du compte qu'ils devront rendre de leur âme, tout comme, en servant sous leur propre jugement, sans être éprouvés par des supérieurs, ils se figurent qu'ils accomplissent toute la loi et la justice de Dieu. 37 Quelques supérieurs viennent-ils à passer, à leur administrer quelques conseils pour les corriger et à leur enseigner que cette manière de vivre solitaire ne vaut rien, aussitôt le conseil leur déplaît ainsi que la personne même du docteur, 38 et d'emblée, au lieu de promettre de se corriger en lui donnant leur acquiescement et en lui obéissant, ils répondent qu'ils doivent vivre tout seuls. 39 Ils ignorent ce qu'a dit le prophète : e Ils se sont corrompus et rendus abominables dans leurs

25-28 ; 87, 66-72. Dans ces conditions, *superuenientiuin...maiorum* peut être rattaché à *emendationum...monila,* sans qu'il soit nécessaire d'y voir un génitif absolu à la grecque. *Eis...ei:* passage du pluriel au singulier.

38. *Simpliciter* (hapax) semble signiilcr « tout seul ». Les sarabaïtes dispersés (7, 28) se sont transformés en ermites convaincus ! Cf. 7, 25 *(singuli) ; 7,* 29 (réminiscence du paragraphe sur les faux-ermites, 1, 12) ; 7, 30.

39. Cotte citation cl les suivantes constituent une chaîne qu'on retrouve en 10, 30-58, avec des additions et des redites. Voir *La communauté et l'abbé,* p. 222. Cette chaîne reparaît aussi partiellement en 90, 7-41. Il s'agit dans les trois cas d'un même canevas de sermon sur l'obéissance *(ibid.,* p. 244-246).

suis, 40 et illud testimonium Salomonis, quod dicit : *Sunt uiae, quae uidenlur hominibus reclae, quarum finis usque ad profundum inferni demergit.*

4' Ideo enim uia lata a talibus ambulatur, quia quocumque eos desideriorum duxerit pes, mox adsensu sequuntur, 42 ct quidquid concupierint concupiscentiae eorum, ilico *paratissimus seruit effectus.* 43 Et nonas sibi licentiae calles uel liberi sine magistro arbitrii facientes, uiam uitaesuae inlicitis uoluptatum diuersitatibus dclatant, 44 ct quacumque eorum delectationes uoluerint progredi, licentes et patibulos sibi praebeunt gressos, 45 illud semper scire nolentes, quia *homini creato mors iuxla introitum delectationis posita est,* 46 et quod eis dictum sit : *Post concupiscentias tuas non eas et a uolunlatibus tuis auerlere,* surdo auditu pertranseunt.

47 E contrario, quibus nero ad uitam aeternam ambulandi amor incumbit, ideo angustam uiam arripiunt, 48 ut non suo arbitrio uiuentcs uel desideriis suis et uoluptalibus oboedientes, sed ambulantes alieno iudicio et imperio, 49 non solum in supradictis desideriis suis et uoluptatibus coartantur et facere suum nolunt, cum

40 dicitur FV!! recto *A* [‖ 41 quia : qua Λ·'‖ assensu /1»« *V* adsensus Eijsccuntur *A* F *V* ‖ 42 quicquid *AFV* ‖ seuit *E* ‖ 43 nobas *PE* Il calles : colles *E* ‖ magistri arbitrio *V* arbitrio magistri *E* j illicitis Ai,n V y dolatant : delectant *AFV* ‖ 41 quacunque *PV* quacum *E* U eorum : etiam *AFV* ‖ delectatione *V* ‖ patulos Fi>" *v* ‖ praebeant *AFV* U gressus *AFVE* ‖ 45 introintroitum *E* [| posita sil *A F* ‖ 46 aucrte *A F* ‖ 47 ucro quibus *V* ‖ 48 aruitrio Eac '] uolunlatibus *AFV* U arnuulantcs *Eac* ‖ 49 in *om. P* ‖ uolunlatibus *AFV* ‖ cohortantur *P* quoartantur j4oc

40 Prou. 16, 25; cf. Prou. 14, 12 ct MI. 18, 6 ‖ 42 *Passio Sebasliani* 13 l| 45 *Passio Sebasliani* 14 ‖ 46 Eccli. 18, 30

41. *Ideo...ambulatur* reprend presque textuellement 7, 31. C'est une seconde explication, comme en 2, 48.

volontés», 40et ce texte de Salomon qui dit : « Il est des voies qui semblent droites aux hommes et dont l'extrémité plonge au fond de l'enfer. »

41 Ces gens-là marchent dans la voie large, car où que les conduise le pied de leur désir, aussitôt ils suivent avec leur consentement : 42 tout ce que convoite leur convoitise, incontinent l'action est toute prête à son service. 43*En se frayant des chemins nouveaux pour leur licence et leur libre arbitre sans maître, ils élargissent la voie de leur vie par les divers plaisirs interdits qu'ils s'accordent, 44 et où que se portent leurs attraits, ils se donnent la permission d'y aller en toute licence et à l'aise. 45 Jamais ils ne veulent comprendre que « pour la créature humaine, la mort est placée au seuil du plaisir ». 46*Quant à ce qui a été dit pour eux : « Ne suis pas tes convoitises ct détourne-toi de tes volontés », ils passent à côté en faisant la sourde oreille.

47 Mais au contraire, ceux que l'amour presse de marcher à la vie éternelle, ceux-là adoptent la voie étroite : 48 ne vivant pas à leur guise et n'obéissant pas à leurs désirs et à leurs plaisirs, mais marchant au jugement et au commandement d'autrui,49 non seulement ils se contraignent dans ces désirs et ces plaisirs mentionnés à l'instant

42. Voir le texte complet do la *Passio Sebasliani* en 10, 115. I.e Maître applique aux mauvais moines ce que lu *Passio* dit des bienheureux en paradis.

■13. *Viarn uilac* comme en Ths 16, mais le sens est différent.

45. Nouvelle citation de la *Passio Sebasliani,* plus complète et plus littérale que celle do 10, 35. *Homini creato* comme en 16, 3.

■16. *Surdo auditu perlranseunt:* voir 9, 16.

47. *E contrario quibus uero:* double conjonction en tête de phrase comme en 1, 75 ; 33, 10 *(Nam...uero);* 78, 15 *(Nam...enim);* 86, 8 ; 90, 13 ; 90, 54. La longue phrase redondante qui commence ici rappelle 3, 79-81 ; 7, 71-74 ; 10, 45-49. Noter en 7, 49 la répétition des deux éléments de 7, 48, avec chiasme (cf. 2, 4-5 ct note), et au début de 7, 50 la reprise de 7, 48, avec un progrès très faible. ΛB 5, 12 a résolument éliminé ces redondances.

possunt, arbitrium, 50*sed etiam alieno se imperio subdunt et in coenobiis degentes abbatem sibi praeesse, non nomen ipsud sibi inesse desiderant. 61 Sine dubio hii tales illam Domini imitantur sententiam, quae dicit : Λ'οη *tien i facere uoluntatem meam, sed eius qui me misit.* 52 Et proprium non facientes arbitrium, *abnegantes* propter Christum *semeiipsos sequuntur* Deum, quocumque abbatis praeceptio duxerit.

53 Et non solum de temporalibus necessariis, id est uictum, uestitum et caldarium, non coguntur sibi sub abbatis sollicitudine cogitare, sed et de futuris suae ratiociniis animae, 54solam in omnibus praeceptori oboedientiam ministrando, de ceteris utilitatibus suis tam corporis quam animae redduntur securi, 55 quia siue bene, siue male, pastori incumbit, quod in ouibus exercetur, 58 et illum tanget in discussionis iudicio rationem reddere, qui imperauit, non qui imperata perfecit, siue bona, siue mala.

67 Ideo enim uia angusta a talibus creditur ambulari, quia propria in eis desideria minime adinplentur et non

50 in *om.* *V* '| ccnobis *E* '| preesso *A* ‖ non *usque* inesse *om.* *AFV* J 51 sine : et sine *AFV* ‖ hi *AF* ,j emilantur *P* ‖ eius : huius *E* Ⅱ 52 secunlur *PFV* ‖ 53 uictum : uictus Fpc et *add.* *E* ‖ et caldarium *om.* *E* ‖ caldariis *V* ‖ abbati *E* ‖ ralioniniis ‖ 55 obibus *P* ‖ 56 tangat *V* ‖ imperauit *om.* *P* imperat *A F V* | non qui *om.* *P* j perficit *PAFV* Ⅱ 57 ambulare *A*** *F*CV* ‖ minime : anime *P* ‖ adimplentur *PAFVE*

51 Ioh. 6, 38 [I 52 Mt. 16, 24

50. Au début comparer 92, 57. *Nomen* fait allusion à 7, 30 (cf. 2, 1 et 2, 11). On revient aux cénobites comme en 1, 75, après la critique des mauvais moines. *lnesse...praeesse:* paronomase. ‹ Désirer avoir un supérieur » : do même Pélage, *Ad Dem.* 16, *PL* 30, 30 b : *ita...in procinctu obedienliae constituti, ut etiam optent iuberi.*

52. *Sequuntur Deum* se retrouve en 91, 23. Dans les deux cas,

et refusent d'agir à leur guise quand ils le peuvent, 50 mais ils vont jusqu'à se soumettre au commandement d'autrui, et demeurant dans les coenobia, ils désirent avoir un abbé pour supérieur, au lieu d'en posséder eux-mêmes le titre. 61 Ces hommes-là, certes, imitent la maxime du Seigneur qui dit : « Je ne suis pas venu faire ma volonté, mais celle de celui qui m'a envoyé. » 52 N'agissant pas à leur guise, renonçant à eux-mêmes à cause du Christ, ils suivent Dieu partout où les conduit le commandement de l'abbé.

53 Ainsi placés sous la vigilance d'un abbé, non seulement ils n'ont pas à se préoccuper de leurs besoins temporels, c'est-à-dire de la nourriture, du vêtement et de la chaussure, mais ils n'ont pas non plus à se soucier de comptes à rendre plus tard pour leur âme. 54 Il suffit qu'ils prêtent obéissance en tout à leur maître, pour être en sécurité par rapport à tous leurs autres intérêts, ceux du corps comme ceux de l'âme. 55 En effet, soit pour le bien, soit pour le mal, c'est au pasteur qu'incombe la responsabilité de ce qui s'accomplit dans les brebis, 66 et à l'examen du jugement, c'est celui qui a donné les ordres qui aura des comptes à rendre, non celui qui a exécuté ces ordres, bons ou mauvais.

57 Ces gens-là, on voit bien qu'ils marchent dans la voie étroite, car leurs propres désirs ne trouvent pas en eux

il s'agit de suivre le Christ. *L'Hisloria monachorum* 29, *PL* 21, 455 bc, dit de même : *qui Deum sequuntur... Deum sequi.* L'expression ne fait donc pas nécessairement allusion à l'axiome palen *sequere Deum,* cité par Amuroisr, *De Abr.* I, 4.

53. Nouvelle parenthèse (cf. 7, 16-19), qui développe l'idée du transfert de responsabilité esquissée en 2, 6 et 2, 36. Voir *La communauté et l'abbé,* p. 230-233. *Non solum* fait allusion à 7, 35, qui énumère déjà *uictum, ucslitum et caldarium.* Ces mots sont ici à l'accusatif, malgré le contexte, comme ils le seront encore en 82, 23 et 83, 10. *De futuris ratiociniis animae* comme en 7, 36.

54. *Redduntur seeuri* rappelle 7, 36.

57. *Ideo enim...creditur ambulari* introduit l'explication dans les mêmes termes que 7, 31 et 7, 41. *Creditur* : cf. 8, 9 et note.

quod nolunt perficiunt. 58Sed alieni iudicii iugum trahentes, quo ire delectationibus suis uoluerint, repelluntur, et a magistro eis, quod agere aut facere uoluerint, denegatur. 69 Amaricatur uoluntati eorum cottidie in monasterio pro Domino, et ad probationem quaeque iniuncta fuerint, sustinent uelut in martyrio patienter, 80 sine dubio illud Domino cum propheta dicturi in monasterio : *Propter te morti adficimur tota die, exiimali sumus ut ones occisionis,* 81 et item postea dicturi in iudicio Domino : *Probasti nos, Deus, igne nos examinasti, sicut igne examinatur argentum.* 62 *Induxisti nos in laqueum. Posuisti tribulationes in dorso nostro.* 83 *Inposuisli homines super capita nostra.* 64 Cum ergo dicent : *Inposuisli homines super capita nostra,* noscuntur habere super se debere maiorem constitutum uice Dei, quem in monasterio timeant. 85 Et subséquentes testimonium, conuenienter item Domino dicunt in illo iam saeculo : *Transiuirnus per ignem el aquam, el induxisti nos in refrigerium,* 88hoc est : «Transiuirnus per amaricationes uoluntatum nostrarum et seruitio oboedientiae peruenimus ad tuae refrigerium pietatis. »

59 cottidiac *P* cotidie *A F V* ‖ quaque *E* ‖ 60 monasthorio *P* |j morte allicimur *AFV* ℚ aestimati *AFV* ‖ obes *P* ouis *A* ‖ 61 dicturi postea *AFV* ‖ posttea *P* ‖ Domini *V* [Igne* *om. AFV* ‖ 63 imposuisti *V* 𝕂 homine *E* ;| capita nostra *om. E* 𝕁 64 cum *usque* homines o/n. *E* i, imposuisti *V* |' 65 subséquente *E* ‖ item : de *add. V* ‖ transibimus *E* 𝕌 aqua E| 66 transibimus E‖ amaricacioncs *A* [] voluptatum *PAFV* fl tuae : tuum *V* ,| piaetatis *A*

60 Ps. 43, 22 𝕌 61 Ps. 65, 10 ‖ 62 Ps. 65, 11 ‖ 63-64 Ps. 65, 12a‖ 65 Ps. 65, 12b

58. « Jugement d'autrui » comme en 7, 48.

59. *Amaricatur uoluntati eorum:* voir 33, 22 *(carni).* On parlera plus loin des *amaricationes uoluntatum* (7, 66), expression qui revient quatre fois dans la rédaction parallèle de 90, 29-42. — Noter ensuite

leur accomplissement et ils ne font pas ce qu'ils veulent, 68 mais portant le joug du jugement d'autrui, ils se laissent détourner d'aller là où ils le voudraient pour leur plaisir, et ils se laissent refuser par le maître ce qu'ils voudraient, faire ou accomplir. 611 Leur volonté subit des amertumes chaque juur dans le monastère à cause du Seigneur, et tout ce qu'on leur commande pour les éprouver, ils le supportent patiemment, comme des martyrs. 60 Certes, ils diront au Seigneur avec le prophète, dans le monastère : « A cause de toi, nous sommes mis à mort chaque jour ; on nous regarde comme des brebis de boucherie. » Cl Et plus tard, au jugement, ils diront encore au Seigneur : « Tu nous as éprouvés, ô Dieu, tu nous as fait passer par le feu, comme on fait passer au feu l'argent. 62 Tu nous as fait tomber dans le filet. Tu nous as mis sur le dos des tribulations. C3Tu as fait chevaucher des hommes sur nos tètes.» 64 Puisqu'ils diront : «Tu as fait chevaucher des hommes sur nos têtes », il appert qu'ils doivent avoir au-dessus d'eux un supérieur établi pour représenter Dieu et qu'ils craignent dans le monastère. 65 Et poursuivant ce texte, ils disent encore au Seigneur, fort à propos, dans le siècle futur : « Nous avons passé par le feu et par l'eau, et tu nous as fait entrer dans le repos », ee en d'autres termes : « Nous avons passé par les amertumes imposées à nos volontés, et en servant dans l'obéissance, nous sommes parvenus au repos de ta bonté. »

tielul in marlijrio, qui dégage nettement une idée latente au 4e degré d'humilité (10, 38-41) et développée en 90, 13-32. I.es citations qui suivent (7, 60-65) sont d'ailleurs communes à 10, 38-41 et 90, 33-41. Ce dernier passage en donne un commentaire à peu près identique â ce qu'on lit ici *(La communauté cl l'abbé,* p. 244).

60-61. *Sine dubio...dicluri :* môme tour en 1, 12; 1, 89; 7, 29.

64. *Maiorem...timeant :* presque Ions ces mots se retrouvent pii 11, 10.

66. Glose qui reparaît mot pour mot en 90, 42-43, avec deux additions *(sanctae oboedientiae...ecce peruenimus),* conformément, an

67 Sed haec ipsa oboedientia tunc acceptabitis erit Deo et dulcis hominibus, si quod iubctur, non trepide, non tepide, non tarde uel cum murmurio uel cum responso nolentis efficiatur, c8 quia oboedientia, quae maioribus praebetur, Deo datur, sicut dicit Dominus doctoribus nostris : *Qui uos audit, me audit,* C9 ct alibi dicit : *Obauditu auris obaudiuil mihi;* 70 ergo ipsa oboedientia si cum bono animo a discipulis praebeatur, quia *hilarem datorem diligit Deus.* 71 Nam cum malo animo discipulus oboedit, si non solum nobis de ore, sed et Deo de corde inpropcrat, quod malo animo facit. 72 Et quamuis inpleat quod ei fuerit imperatum, tamen acceptum iam non erit Deo, qui cor eius respicit murmurantem, 73 et quamuis faciat quod iubetur, tamen cum malo illud animo facit. 71 nullam ei dc ipso facto mercedem Dominus inputabit, cum *scrutans* mox *Deus corda* eius, triste facientis notum in eo inuencrit.

67 dulcius *E* ‖ trepidae... tepidae...tardae *E* ‖ 68 praeuetur P‖ 69 abauditu...abaudiuit PzlFac ‖ 70 si *om. APV* ‖ 71 nam : si *add. AFVE* y si *om.* /1FK‖ oboediat *FV* ‖ del *om. APV* ‖ et *om. E* ‖ Deo : de eo P ‖ improperat *V* ‖ 72 impleat *PAFVE* ‖ murmurantis *V* y 74 ci *om. APV* ‖ facto *om. E* ‖ inputauil *PAE* | Deus corda eius : cor cius Deus *V* Deus cor cius *E* ‖ tristae *A E* ‖ innuerit *E.*

67 cf. Rom. 14, 18 ; I Pelr. 2, 5 f| 68 Luc 10. 16 69 Ps. 17. 45 '| 70 II Cor. 9, 7 D 74 cf. Ps. 7, 10.

caractère plus ample de celte rédaction. *Volunlalum:* voir note critique.

67. Une fois achevée la digression sur les deux voies (7, 22-66), on retrouve le traité sur les qualités de l'obéissance (7, 1-21). Cette

87 Mais cette obéissance clic-même ne sera agréable à Dieu ct douce aux hommes, que si le commandement est exécuté sans frayeur, sans tiédeur, sans lenteur, ni murmure ni réponse négative, — 68 car l'obéissance prêtée aux supérieurs, c'est à Dieu qu'elle s'adresse, comme le Seigneur le dit à nos docteurs : « Qui vous écoute, m'écoute » ; 69 et il dit ailleurs : « Dès que son oreille m'a entendu, il m'a obéi « — 70 donc, si les disciples prêtent obéissance dc bon gré, car « Dieu aime celui qui donne avec joie ». 71 En effet le disciple obéit contre son gré, s'il se plaint non seulement à nous oralement, mais même à Dieu dans son cœur, dc ce qu'il fait contre son gré. 72 Et il a beau exécuter ce qu'on lui a commandé, ce ne sera pas pour autant agréé de Dieu, qui regarde son cœur murmurer. 73 Et il a beau faire ce qu'on lui ordonne, pourtant, comme il le fait contre son gré, 74 le Seigneur ne lui accordera aucune récompense pour son action, parce que Dieu, scrutant son cœur sur-le-champ, aura trouvé en lui des dispositions maussades à l'égard de cette action.

fois, il s'agit dos qualités intérieures. Voir *La communauté et l'abbé,* p. 234-236 et 242-243. *Dulcis hominibus:* douce à celui qui obéit, plutôt qu'à celui qui commande (cf. 33, 23). *Trepide...lepide:* paronomasc.

68-69. Mômes citations qu'on 7, 5-6, mais interverties. Elles forment ici une parenthèse.

71-74. Voir note critique. Longue phrase redondante comme en 7, 47-50. Ici encore *BB* 5, 17-19 simplifie résolument.

74. *Inputauil* (mss) est un futur (u pour *b). Corda,* un peu surprenant, s'explique par la citation de *Ps.* 7, 10, imparfaitement adaptée au contexte (cf. 2, 3 et note). De môme pour *Deus* après *Dominus* (cf. aussi Thp 7 : *Dominus...Christus}.*

Interrogatio discipulorum :

VIII. De TACÎTVRNITATE DISCIPVLORVM, QVALIS ET QVANTA DEBEAT ESSE.

Respondit Dominus per magistrum :

J Humani generis macina nostrum est corpusculum, 2 et cum sil mensura paruum et in aliquantis prolixis hominibus uix quinque a terra pedibus erigatur, — 3 o jactantiae *uanitas, omnis homo uiuens,* — *4* in ipsa parilitate sua *altitudinem caeli el laiiludinern terrae* putat se sua sapientia *mensurare.* 5 Vnde scientes nos *ex limo terrae* esse uasa flebilia et quasi quasdam terrae glebas ad paruum tempus erectas de terra, in suo sulcu denuo recasuras, humiliati ergo tamquam de terra puluis dicamus quod sumus.

e Ergo haec caro corpusculi nostri quasi quaedam domus est animae, sic uitae ministerio adtribula, sicut seruit gladio theca. 7 Sedem uero ipsius animae in cordis

8, 1-25 PA T discipulorum1 : discipuli *A* ' 1 machina *A* ‖ 4 paruitate : prauilato *P* ‖ 5 fleuilia ‖ sulco *A* ‖ 6 uite *P* ‖ teca *A*

8, 3 Ps. 38, 6‖ 4 Eccli. I, 2]| 5 Gen. 2, 7 ; cf. Tob. 8, 8 ; cf. Gen. 3, 19 ‖ 7-10 cf. Mt. 15, 19

8, T. Le traité du silence annoncé ici ne commence vraiment qu'en 8, 30. Il est précédé d'une vaste introduction qui esquisse un plan d'ascèse général. Voir *inlrod.,* p. 94-95.

1. Voir Thp 52 : *corporis noslri macina de lima lerrae forrnala,* avec une allusion à *Gen.* 2, 7, comme plus bas (8, 5).

2-5. Mouvement analogue chez Évaorb, *De oclo spir.* 18, *PG* 79,

Question des disciples :

VIII. De la taciturnité des disciples : ce qu'elle doit être et jusqu'où elle doit aller.

Le Seigneur a répondu par le maître :

1 L'édifice du genre humain est notre pauvre corps. 2 Bien qu'il soit de petite taille et qu'il s'élève tout juste à cinq pieds de terre dans quelques individus particulièrement grands, — 3 ô vantardise et «vanité de tout homme vivant»! — ‘malgré sa petitesse, il croit mesurer dans sa sagesse la hauteur du ciel et la largeur de la terre ! 3 Aussi, sachant que nous sommes de faibles vases «tirés du limon de la terre », des espèces de mottes de terre dressées sur la terre pour un peu de temps et destinées à retomber de nouveau dans leur sillon, humilions-nous donc comme la poussière de la terre et disons ce que nous sommes.

° Donc cette chair de notre pauvre corps est une espèce de demeure pour l'âme, affectée au service de la vie comme le fourreau est au service de l'épée. 7 Quant au siège de l'âme, nous le croyons situé dans la racine qu'est

1163 a : *O homo, quid in sublime tolleris, cum natura sis luium et putredo ? Quid supra nubes attolleris ? Tuam inspice naturam, quod sis puluis et cinis, poslque parum temporis in puluerem resolueris.*

5. Voir note sur 8, 1. *Vasa flebilia* commo en 7, 11. *Quasi quasdam* revient en 8, 6 ct 8, 9.

6. I.a métaphore do la maison sera développée pins loin (8, 9-10), conjointement avec celle de l'arbre introduite en 8, 7-8. Cet enchevêtrement de métaphores produit un résultat aussi confus que pittoresque. Il s'y ajoute l'image de l'enfantement (8, 10}. Arbre et maison (ou plutôt : chambre) reparaissent en 15, 1-3, mais séparés. Voir aussi 14. 84-85 (arbre seul).

7. Cf. Jérôme, *Ep.* 64, 1 : *Sensus in corde esi...Quaeritur ubi sit animae principale. Plato in cerebro, Christus monstrat in corde.*

credimus radicem fundatam. 8 Quae radix duo in corpore supremos possidet ramos et plus fragiles in peccato : 8 unum, in quo corporali muro quasi per quasdam fenestras oculorum foraminibus deintus animam credimus respicere et de intrinsecus concupiscentias suas ipsam semper intellegimus inuitarc ; 9[10] alium ramum, in quo conceptos fetos cordis ipsa in nobis sonat, parturiens per linguam eloquium, ut per portam exiens oris occupet alienum auditum. 11 Et quidquid in nobis agitatur cl mouetur, animae est actus in corporc.

12 Vndc c contrario fit, ut migrante de ipso domicilio anima, totum in mortuo homine desit, quod agebatur in uiuo ab anima, quae migrauit, 15 et mox sua terrae morlua reddita gleba, reuertens in natura terrae hominis terra, absconsoquc homine in sepulchro recoperta fossa, in figura sua terra redeat pauimenti, 14 ut similis tunc fuisse terra uiuente agnoscatur in homine, quae animae fuerat rigore erecta et peregrinae uitae mutata ad tempus ; 15 ideo animae in nobis migrante rigore, stare non potest

7 radice ‖ 8 duos *A* ‖ subpraemos *A* ‖ 9 credimus : redimus Pac K 10 fetus *A* I linguae ‖ 11 quicquid *A* [‖ 13 homine : homini *A* U sepulcro *A* T 15 in : a *A*

1-1 cf. Ps. 38, 13; I Petr. 2, 11

9. *Credimus* no désigne pas un acte de foi, mais la perception d'une réalité spirituelle et invisible ù travers un signo (cf. 2, 2). Il équivaut à *intellegimus.* De même en 10, 7-9 *(intellegitur...credimus).*« Fenêtres » : voir Jêbômiî, *Ep.* 64, I, et plus précisément Salvien, *De Gub.* 3, 8, *PL* 53, 64 b : *fenestras quodammodo esse nostrarum mentium lumen oculorum et omnes improbas cupiditates in cor per oculos, quasi per naturales cuniculos introire.*

10. La bouche comparée à une porte comme en *Vitae Patrum*

le cœur. 8*Cette racine possède dans le corps deux rameaux supérieurs, plus vulnérables au péché : ' l'un, avec lequel nous croyons que, de l'intérieur, l'âme regarde à travers le mur du corps par ces espèces de fenêtres que sont les trous des yeux, et nous la voyons inviter sans cesse, du dedans, l'objet de ses convoitises ; 10 l'autre rameau, avec lequel elle fait retentir en nous les productions conçues par le cœur, enfantant par la langue le discours, afin que celui-ci, sortant par la porte de la bouche, aille s'emparer de l'ouïe d'autrui. 11*Et tout ce qui bouge et remue en nous, est l'œuvre de Pâme dans le corps.

12 C'est la raison pour laquelle, inversement, quand l'âme quitte son domicile, il se produit dans l'homme mort un arrêt de tout ce qui se faisait dans le vivant grâce à Pâme qui est partie. 13 Bientôt, la motte de terre xnorte est rendue à son terrain d'origine, la terre qu'est l'homme retourne à sa nature de terre, on enfouit l'homme dans une tombe, on recouvre la fosse, et la lerre revient à son aspect de sol. 14*Il apparaît ainsi que c'était bien la même terre qui se trouvait dans l'homme, au temps où il était en vie, quand la force de l'âme l'avait dressée debout et transformée un moment pour une vie passagère. 16 Aussi, quand la force de l'âme, qui est en nous, s'en va, la terre

5, 11, 27 et 7, 32, 2; *Ps.* 140, 3 (cité en 11, 41 ot 30, 12). Voir 9, 3 et 11, 57.

11. Cf. S. Léon, *Serm.* 19, 1, F7. 54, 186 ab : *Quamuis sine anima nihil caro desideret, et inde accipiat sensus, unde sumit et motus.* Suite de ce développement en 8, 17.

12. La longue phrase redondante qui commence ici est une parenthèse séparant 8, 11 de 8, 17 et développant le thème de la mort amorcé on 8, 5.

13. *Reuertens:* nominatif absolu. Do même *recoperla,* d'après le parallélisme.

14. De même Th 4 : *peregrinae uitae temporalem iugum.* Voir aussi 8, 5 : *ad paruum tempus.*

nostri corporis terra, 16 sed cadens in naturam suam abscondat in sinu suo terra facturam, quam genuit.

17 Ergo si haec anima in nobis oculorum uisum, oris eloquium, aurium agit auditum,18 et cupit propter futuram discussionem factoris sui uoluntati Dei obtemperare et eius, dum uiuit, militare praeceptis, 19 claudat concupiscentiis suis oculorum fenestras et humiliatos declinet in terra aspectos, 20 ut mala non uideat, et cum curuatus fuerit noster obtutus, nec quaecumque uiderit anima concupiscit.

21 Habet deinde anima nostra constitutam portam oris et seram dentium, quam prauo claudat eloquio, — uL non excuset anima factorem suum muniminum sibi minime custodiam fabricasse, — 22 id est ut, cum promouerit a cordis radice aliquod peccatum et senserit se exterioris muri elusura, id est oris et dentium, sibi exitum denegari, 23 reuertens denuo ad radicem cordis, ibi pereat in auortione sua et ut *paruulus adlidalur ad pelram,* quam nascendo per linguam crescat ad poenam.

24 Alios uero ramos corporis nostri, qui imperio cordis

18 factoris : fictoris Amt! ‖ preceptis *A* ‖ 19 claudat : clamat *P* claudet A»c claudit Ai*‖ terram *A* ‖ aspectus *A* ‖ 20 curbalus *P* ‖ ne quocumque *A* g concupiscat *A* | 21 custodia *P* ‖ 22 aliquid .4 clausura *A* ‖ 23 aborilione *A* ‖ *24* alii...rami A

16 cf. Eccli. 40, 1 D 23 Ps. 13G, 9

16. *Abscondat* après *potest* (8, 15) : anacolutho (cf. 8, 20). Le subjonctif peut être dû ù l'influence persistante de *ul* (8, 14), ù moins qu'il n'exprime un souhait (?). Maternité de la terre : voir Th 3.

17. *Oculorum... oris... aurium:* le troisième terme ne reparaît pas ailleurs. C'est une addition passagère et sans conséquence. Comparer 8, 8-10 et 8, 19-23 (yeux et bouche) ; 8, 26 (pensée, regard, parole).

ile notre corps ne peut rester debout. 18 Elle retombe dans sa nature, et la terre enfouit dans son sein la créature qu'elle avait engendrée.

17 Si donc l'âme opère en nous la vision des yeux, le discours de la bouche, l'ouïe des oreilles, 18 et si elle désire, en prévision de l'examen que lui fera subir son auteur, obéir à la volonté de Dieu et servir sous ses commandements pendant qu'elle est en vie, 19 elle doit fermer à scs convoitises les fenêtres des yeux, abaisser le regard et le fixer sur le sol. 20 Ainsi elle ne verra pas le mal, et en fléchissant le regard, l'âme ne convoitera plus tout ce qu'elle verra.

21 Notre âme a ensuite une porte fixe : la bouche, et un verrou : les dents, qu'elle peut fermer aux discours pervers. Ainsi l'âme ne peut s'excuser en disant que son auteur ne lui a pas fabriqué un solide mur de garde. 22 En d'autres termes, quand un péché monte de la racine du cœur et qu'il s'aperçoit que le mur extérieur de clôture, autrement dit la bouche et les dents, lui interdit de sortir, 23 il devra retourner derechef à la racine du cœur, y périr dans l'avortement et « comme un tout petit, être écrasé contre la pierre », au lieu de naître par la langue ct de grandir jusqu'au châtiment.

24 Quant aux autres rameaux de notre corps, qui

18. *Futuram discussionem* comme en 2, 39.

19-20. Comparer l'attitude prescrite en 10, 83-85 : *defixis in lcrra aspectibus,* avec une signification différente (humilité contrite). Le motif invoqué ici se retrouve en 9, 20-24. *Concupiscit* après *uideat* : anacoluthe (cf. 8, 10).

21. Ce paragraphe continue à développer la triple métaphore de 8, 7-10 : maison, arbre et enfantement. *Muniminum... minime:* paronoinase. Ce «mur do garde* évoque la forteresse (15, 4-5).

23. Voir Ths 24 et 3, 56. *Quam* pour *potius quant* (1, 71 ; 14, 85).

24. *Alios ramos:* accusatif sujet. L'auteur songeait peut-être à une proposition infinitive avec *facile est refrenare.* Injonctions du cœur : voir le mot de Sallusto cité ct commenté en 14, 82-85. Mains el pieds : voir 10, 12 ; 10, 23-29.

deseruiunt, a peccato facile refrenantur, id est tactus manuum et gressus pedum, 25 quia et furem elusura catenae et homicidam timenda refrenant iudicia et fugacem retinet peduca.

20 Ergo illa, quae superius diximus, tria suprema cautius debent a fratribus custodiri, id est cogitatio, eloquium et aspectum, 27 [cogitatio :] ut mox captiuauerit mentem mala cogitatio, signata statim a fratribus sua fronte uel ipsum pectus, mox ad praecepta Christi suam conuertant memoriam. 28 Et dicat sibi fraler cum propheta : *Memor fui Dei et consolatus sum.* 29 Et item dicat : *A le eripiar a temptatione ei in Deo meo transgrediar murum.*

30 Si uero eloquium iracundum aut prauum aut uanum neglegentia ori armauerit, mox clauso ore et signato crucis sigillo, in corde sibi frater loquatur, 31 dicens cum propheta : *Dixi, custodiam uias meas, ut non delinquam in lingua mea. Posui ori meo custodiam. Obmutui et humiliatus sum nimis ei silui a bonis,* 32 hoc est, ostendit propheta,

25 cathonae P ‖ fucacem *A* | pedica *A*.

8, 26-9, 51 PAFV 26 ergo *usque* suprema : haec *FV* ‖ subprema *A* ‖ a fratribus cautius debent custodiri P fratres cautius debent custodire *V* ‖ aspectus *AFV* ‖ 27 cnptiuauerat ‖ precepta *A* ‖ 30 eloquio iracundo...prauo...uano *AFV* ‖ os AFV‖ fraler om. 31 nimis *om.* *V* ‖ 32 hic A»* *FV* j| est *om.* *AFV* ‖

28 Ps. 76, 4 et 118, 52 ‖ 29 Ps. 17, 30 ‖ 31 Ps. 38, 2-3 et 37, 9

25. L'homicide peut se rattacher soit aux mains qui le commettent, soit aux pieds d'après *Ps.* 13, 3. C'est pourquoi le Maître le place ici entre le vol (mains) et la fuite (pieds).

26. Renvoi à 8, 6-11, où cependant on n'indique que deux rameaux (yeux et bouche), tandis que le cœur, siège de la pensée, est comparé à la racine. Regard : question déjà traitée (8, 19-20), sur laquelle l'auteur no reviendra pas. Seules seront étudiées la pensée (8, 27-29) et la parole (8, 30-37).

27. *Cogitatio,* en télé, semble Être un sous-titre ou une note

obéissent aux injonctions du cœur, il est aisé de les tenir à l'écart du péché — nous voulons parler du toucher des mains et de la marche des pieds —, 26 car la prison et la chaîne arrêtent le voleur, et la terreur de la sentence l'homicide, tandis que les entraves retiennent le fugitif.

26 Ce sont donc les trois facultés supérieures indiquées plus haut que les frères doivent surveiller plus attentivement, à savoir la pensée, la parole et le regard. 27 [Pensée :] aussitôt qu'une pensée mauvaise s'empare de l'esprit, les frères signeront aussitôt leur front et même leur poitrine, et ils détourneront leur mémoire vers les préceptes du Christ. 23 Et le frère se dira avec le prophète : « Je me suis souvenu de Dieu et j'ai été réconforté. » 20 Et il dira encore : a Par toi je serai délivré de la tentation et grâce à mon Dieu je franchirai le mur. »

30 Si la négligence met dans la bouche une parole courroucée, mauvaise ou vaine, aussitôt le frère fermera la bouche, la scellera du signe de la croix et se parlera à lui-même en son cœur, 31 en disant avec le prophète : «J'ai dit : je surveillerai mes voies, afin de ne pas pécher par ma langue. J'ai placé une garde devant ma bouche. Je me suis tu et j'ai été humilié profondément et j'ai gardé le silence sur les choses bonnes», 32 autrement dit : le prophète montre que, si l'on doit parfois renoncer à des paroles

marginale introduite dans lo texte. Comparer 81, 25. Relier *ut... conuertanl à* la phrase précédente. I.e premier *mox* est conjonction, lo second adverbe. Signe de croix sur le front : voir 15, 54 ; 54, 5. *ipsum pectus:* passage de l'ablatif au nominatif ou accusatif absolu. Comparer S. Grégoire, *Dial.* 2, 20, Moricca, p. 110, 4-5 : *Signa cor tuum.*

28. *Ps. 76,* 4 contaminé par *Ps.* 118, 52. Voir 8, 31.

30. Comparer 11, 55 *(eloquium malum aul uanum)* et 11, 69-74 (colère). Signe de croix sur la bouche : voir 47, 24.

31. Môme citation en 9, 36, avec plusieurs variantes. Ici *nimis* semble provenir de *Ps.* 37, 9 : contamination comme en 8, 28. Comparer l'utilisation de ce texte par Fbrréol, *Regula* 22.

si a bonis eloquiis propter taciturnitatem debet interdum taceri, quanto magis a malis uerbis propter peccati poenam
75 debet cessari. 33 Ergo quamuis de bonis et sanctis et aedificationum eloquiis perfectis discipulis propter taciturnitatis grauitatem rara loquendi concedatur licentia, 34 tamen ab aliis uerbis non interrogati fratres tamdiu in taciturnitate siliscant, quamdiu taciti frena oris eorum
so abbatis interrogatione laxentur. 36 Ideo namque taciturnitas debet magnopere fratribus custodiri, quia *in multiloquio non effugitur peccatum.* 35 Et ideo *mors et uila in manibus linguae.* 37 Nam loqui et docere magistrum condecet, tacere et audire discipulum conuenit.

< Interrogatio discipulorum : >

VIIII. Qvo ordine tacentes fratres aliqvas interrogationes faciant abbati.

Respondit Dominus per magistrum :

1 Cum de malis tamque bonis eloquiis freno taciturnitatis constringuntur discipuli et licentiae eorum aditus

aeloquiis *V* ‖ 34 si'cscant *AFV* | 35 ideoque *A F V*‖ namque *om. AFV* U fratribus : a fratribus *AF V* ‖ effugietur *FV* j| 36 lingue *F* ‖ 37 condecet : concedet *PA* ‖ discipulo *AFV.*

9, T Interrogatio discipulorum *om. PAFV* ‖ abbati : abbate *P* abb *A* Il 1 bonis : dc bonis *A F* ‖ licentia *V* ‖ aditos *P*

35 Prou. 10, 19 J 36 Prou. 18, 21 ‖.

32. Le second *debet* au lieu de l'infinitif après *ostendit* (influence dc *quanto mugis}.*

33. Ce commentaire de *silui a bonis,* amorcé au verset précédent, s'écarte du thème général du chapitre, qui est la répression des pensées, paroles el regards *mauvais.* Le début de la citation *(ut non delinquam)* illustrait ce thème. La fin de la citation entraîne la présente digression. *Perfectis discipulis:* seuls les parfaits doivent

bonnes à cause de la taciturnité, à bien plus fortc raison l'on doit s'interdire les discours mauvais à cause du châtiment qui frappe le péché. 33 Donc, bien que, s'il s'agit de paroles bonnes et saintes et édifiantes, les disciples parfaits ne reçoivent que rarement la permission de parler, pour qu'ils gardent un silence plein de gravité, 34 cependant, pour les propos d'autre sorte, les frères qui n'auront pas été interrogés demeureront en silence jusqu'à ce qu'une interrogation de l'abbé ait relâché le frein dc leur bouche silencieuse. 35 Si les frères doivent garder le silence très soigneusement, c'est encore parce que, a en parlant beaucoup, on ne peut éviter le péché ». 36 Aussi a mort et vie sont au pouvoir dc la langue ». 37 D'autre part, parler et enseigner convient au maître, se taire et écouter sied au disciple.

< Question des disciples : >

VIIII. De quelle manière les frères qui sont au silence poseront des questions a l'abbé.

Le Seigneur a répondu par le maître :

1 Puisque le frein dc la taciturnité oblige les disciples à retenir toute parole, mauvaise ou bonne, et que le maître

attendre d'avoir *obtenu* la bénédiction avant de parler (9, 1-10 ; 9, 42 ; 9, 46-47). Les imparfaits peuvent se contenter de la *demander* (9, 50). *Taciturnitatis grauitalem :* non pas *l'importance* du silence (sens absent de 1ΪΛΓ), mais la *granité* silencieuse (cf. 84, 3).

34. Propos d'autre sorte : voir 9, 44 ; 9, 49. L'image du mors succède à celle do la porte verrouillée (8, 10 ; 8, 21-22). Interrogation de l'abbé comme en 9, 42 (cf. 10, 75 ; il, 41-43).

35. Même citation en 9, 34 ; 10, 76 *(non effugies).*

36. Cité en 9, 39 *(uita el mors) ;* 10, 22 (ajoute : *posita est).*

37. Troisième raison d'observer le silence. On avait déjà invoqué le bien de la taciturnité, qui fait éviter même les paroles bonnes (8, 32-33), et le danger de dire des choses mauvaises en parlant beaucoup (8, 33 ; 8, 35-36).

9, T. Voir note critique.

praesentis magistri custodia obseruantur, 2 cum necessariae utilitati eorum aliquae interrogationes aducnerint, 8 adhuc clauso ore ct signato tacite grauitatis sigillo, stantes ante maiorem inclinato humilitatis capite, clausum in silentio os claue benedictionis aperiant. 3 Quod si semel dicLae benedictioni ad postulandum eloquium adhuc non respondeat magistri permissio, 6 iterata humiliatio capitis et benedictione sola iterum repetita denuo ab abbate postuletur licentia. 5 Quod si nec sic ab eo responsum fuerit, curuato item in humilitate discipulo, iam ipse frater se tunc demum remoueat, 7 ne aut nimius ei aut appareat inprobus, 8 et suo operi redditus adhuc gerat personam tacentis, 8 ut in ipsa humilitate taciturnitatis extimet semetipsum indignum iudicatum ad loquendum abbatis iudicio, 10 aut forte ad probationem inueniendae humilitatis putet sibi discipulus taciturnitatis ideo fuisse non aperta elusura.

n Ideo enim ipsam solam benedictionem denuo diximus repetiri, ut cum sola est et sine alio eloquio, tamen reseruata diu taciturnitas conscruetur, 12 cum denuo repetitur et post ipsam mox a nolente disceditur, adhuc conseruari probata humilitas sentiatur.13 Nam ideo repetitio discipuli reoffertur magistro, 14 ut non solum propter spiritalem

obseruant *V* 3 tacitae *V* ‖ clausum : clauso *P* ‖ 4 dicte *AF* ‖ 5 iterato /t?® *V* ‖ humiliationis humiliatione F?® *ut uid.* ‖ capite zlP® |j 6 curbalo *P* '| item : iterum Pa® ‖ idem *V* | remoueat *om. V* | 7 appareat aut inprobus (improbus *V) FV* ‖ 8 redditus : deditus *FV* ‖ 9 existimet *AFV* ‖ indignum : indienum *P* ideo indignum ZFV j| 10 inueniendo *P* inueniendo *AF* ‖ taciturnitatis *om. V* K apertam *F* ‖ clausura *AV* clausuram *F* ‖ 11 repetere *AFV* Il 14 spiritualem ΛP®

3. *Benedictionis:* non pas la bénédiction, comme plus bas (9, 49-50 ; 19, 8, etc.), mais le Benedicito (« Bénissez ! »), par lequel on demande à être béni par l'interlocuteur (cf. 1, 51 ; 13, 46 ; 65, 3 ; 71. 2; 95, 20).

5. Nominatif cl ablatif absolus comme en 8, 13 ; 8, 27. Vu l'ambi-

présent surveille avec vigilance les voies que pourrait prendre chez eux la licence, 2 s'il se présente à eux des questions à poser pour quelque besoin impérieux, 3 ils garderont la bouche close et y imprimeront en silence le sceau de la gravité : ils resteront debout devant le supérieur, la tête humblement inclinée, et ils ouvriront avec la clé du Benedicite leur bouche close et silencieuse. 4 Si au premier Benedicite que l'on dit pour demander la parole, le maître ne répond pas en accordant la permission, 6 on renouvellera l'humble inclination de tête ct l'on se contentera de répéter à nouveau le Benedicite pour solliciter une seconde fois l'autorisation de l'abbé. 8 Si cette fois encore il ne répond pas, le disciple s'inclinera humblement comme auparavant, et alors seulement le frère se retirera, 7 pour ne pas paraître à l'abbé trop insistant ou importun. 8 Retournant à son travail et continuant à jouer son rôle muet, 9 il pensera, dans son humilité silencieuse, que l'abbé l'a jugé indigne de parler.10 Ou bien, songera encore le disciple, si l'on n'a pas ouvert pour lui la clôture du silence, c'est pour mettre à l'épreuve et jauger son humilité.

11 Si nous avons dit de ne répéter une seconde fois que le Benedicite, c'est que, ce dernier restant seul et sans autre parole, le silence demeure longtemps sauf et intact ; 12 d'autre part, grâce à la répétition suivie du départ au cas où l'abbé refuse, l'humilité est mise à l'épreuve ct l'on constate qu'elle est sauve.13 Si d'ailleurs le disciple renouvelle au maître sa demande,14 ce n'est pas seulement

gullé de *benedictio* (note précédente), on pourrait entendre *benedictione repetita:* «redemander la bénédiction». Mais le sens habituel de *repetere* suggère plutôt : «répéter le Benedicite · (cf. 9, 4 : *semel dictae benedictioni).*

9. Comparer *Vitae Palrum* 7, 32, 1 : *Si affeclaucris silentium, ne arbitreris te exercere uirlutem, sed indignum te proloqui confitere.*

10. La suite est à chercher en 9, 18-19.

11. Parenthèse explicative se rapportant à 9, 5.

13-15. Suite de l'explication de 9, 5. *Sed ne et* pour *sed et ne.*

probationem ad inuenicndam humilitatem discipuli diu possit tacere magister,15 sed ne et corporaliter per cogitatum animo occupatus, uultus cius aliis cogitationibus obstupescens uocem praecautis discipuli surdis auribus praetermittat, 10 et ne ipsum magistrum per nimiam et inportunam humilitatem in irae cogat uitio declinare 17 et inportuni humilitas in inpedimento scandali deputetur.

10 Ideo enim diximus post secundam suggestam benedictionem nolenti maiori tertiam iam non repetiri debere, 10 sed mox discipulum exinde debere discedere ct cum ipsa taciturnitate opus laboris, quod faciebat, debere perficere.

20 Haec interrogatio benedictionis, quae uix sola de taciturnitate laxatur, cum inclinatione humiliati capitis a discipulis praebeatur, 21 id est in omni loco per omnem horam, hoc est in monasterio, in agro, in uia, in horto uel in quouis loco,22 ut numquam desit menti nostrae memoria Dei, propter quem aguntur haec omnia, 23 ut cum forte aliquis ignarus talem fratrem interrogauerit dicens : « Quare tacitus et tristis es et inclinato ambulans uultu?» 24 respondeat ei : « Quia fugio peccatum et timeo Deum ct ut

15 precantisA ‖ pretermit tat *V* ‖ 17 importunam *V* ‖ ire *PAF**C ‖ cogat: cogitat P ‖ uitium *AFV* ‖ 17 importuni *V* ‖ impedimento *FV* j| 18 sugestam *V* [] tertia *V* ‖ repetere *AFV* ‖ 19 mox : iam *add. V* ‖ faciebant *P* ‖ 20 praauoatur *P* ‖ 21 monasteriu *P* :| orto *PAFV*‖ 23 ambulans uultu : ambulas uultu A uultu ambulas FV‖ 24 ei : illi *V*

l.e premier membre (9, 14} reprend 9, 10 ; comparer les redondances do 7, 47-50. *Vultus... obstupescens* semble être un nominatif absolu. Comparer le sens de *uullus* en 87, 49. *Surdis auribus praetermittat :* voir 7, 46.

16. *Nimiam et inportunam:* voir 9, 7. Les derniers mots reparaissent en 21, 6, ù propos de retards au service de table.

17. Voir note critique.

18. Retour à 9, 6-10, une fois achevée l'explication de 9, 5.

19. Voir 9, 8.

pour que le maître puisse prolonger son silence, par manière d'épreuve spirituelle, afin d'éprouver l'humilité du disciple ; 15 c'est aussi pour éviter qu'ayant l'esprit absorbé par des soucis corporels et te regard distrait par d'autres préoccupations, il ne fasse la sourde oreille ct ne néglige la voix du disciple qui le supplie. ie Alors, par une humilité excessive ct importune, on porterait le maître à céder au vice de la colère, 17 et l'humilité de l'importun serait accusée de faire des embarras pour provoquer une dispute.

18 Voilà donc pourquoi nous avons dit qu'après la deuxième demande par le Benedicite, il ne fallait plus répéter une troisième fois, si le supérieur refusait, 19 mais que le disciple devait aussitôt s'en aller et achever en silence le travail en cours.

20 Cette interrogation par le Benedicite, que l'on concède seule et comme à regret aux dépens du silence, les disciples la présenteront avec une inclination de tête pleine d'humilité. 21 C'est dire qu'en tout lieu et à toute heure, à savoir au monastère, aux champs, en route, au jardin et en n'importe quel lieu, 22 notre esprit ne doit jamais perdre le souvenir de Dieu, pour lequel on fait tout cela. 23 Si donc un spectateur non averti pose à ce frère la question suivante : a Pourquoi es-tu silencieux et triste, et marches-tu le regard baissé? » 24 il lui répondra : « C'est que je fuis le péché et que je crains Dieu, ct c'est

21. Comparer l'énumération plus développée en 10, 83. Le geste de l'inclination de tête, qui accompagne le Benedicito (9, 3-6), est l'occasion d'une digression sur l'attitude permanente ὐ laquelle la répétition de ce geste doit conduire. Cette attitude a déjà été prescrite en 8, 17-20 et sera rappelée en 10, 82-86.

22. Souvenir perpétuel de Dieu comme en 10, 10-41.

23. Taciturnité associée â 1« tristesse (absence du rire) et au regard baissé : comparer les derniers degrés d'humilité (10, 75-86), ainsi que les monitions de 11, 42-90.

24. Sans cesse craindre Dieu et se garder du péché comme en 10, 10-12.

custodiam mc ab omne quod odit Deus, ideo sum mihi semper sollicitus. » 25 Ad mensam ucro sedentes, si interrogationes suas abbati uoluerint intimare, 26 ante benedic* tionem dictam cultelli aut cocleariі aut panis percussura indicium sit magistro discipuli postulantis eloquium.

27 Haec omnia animae pro Deo necessaria ideo sub tanta taciturnitatis constituimus elusura seruari, 28 uL ab obliuionc quis non decipiatur tam facile et praeceps sit semper in lingua. 29 Nam cum per elusuram oris taciturnitas continetur, diu tractetur uel purgetur in corde, quod possit mundum et sine peccato de ore proferri, 30 dicente apostolo : *Omne uerbum nanum de ore uesiro non procedat, sed si quis est ad aedificationem.* 31 Et item dicit scribtura : *Sapiens paucis innotescit.* 32 Et maxime timere ideo et omni hora nos a multiloquiis custodire debemus, 33 quia non potest fieri ut inter multa uerba aliquanta non exeant cum peccato, 34 secundum scribturam dicentem : *In multiloquio non effugitur peccatum.* 35 Vndc et propheta, tradens nobis formam, ostendit se de his esse

omni *A V* sollicitus semper *AFV* ' 26 benedictione dicta *P* ı curtelli P‖ coclerii Fac ‖ 27 necessariae *F* ‖ sub tanta : sub tantam *P* substantiam *AFV* ‖ clausura *AF^ V* ‖ 28 obliuioni *P*ʌı' obuionc y et : ut *V* ‖ 29 clausuram *AFev* ‖ 30 quis : quit *A* quid *F* ‖ cdificationcm *F* ‖ 31 scriptura PAFV ‖ sapiens : uerbis *add. V* ‖ paucis *post* innotescit, *transp.* V [| innotescit: uerbis *add. A F* ‖ 32 multiloquio *AFV* ‖ 34 scripturam *PAFV ft* effugietur *FV*

9, 28 cf. Visio *Pauli* 11 ‖ 30 Eph. 4, 29; cf. Mt. 12, 36 ‖ 31 Sextus, *Enchiridion* 145 ‖ 34 Prou. 10, 19

25-26. Λ table, où l'inclination devant le supérieur n'est pas possible, on la remplace par un signe sonore. Ceci rappelle Cassien, *Inst.* 4, 17, où cependant le signe remplace la parole, tandis qu'ici il précède le Benedicite (cf. les *Réglements* d'IIorsièse dans L.-Tn. Lefort, *Œuvres de S. Pachôme cl de ses disciples, CSCO* 160, p. 94, 24-26). Sur les questions posées au cours du repas, voir 24, 19.

27. *Hate omnia... pro Dco:* comparer 9, 22.

pour me garder de tout ce que Dieu déteste. Voilà pourquoi je me surveille sans cesse. » 25 Λ table, cependant, quand on est assis, si l'on veut signaler à l'abbé qu'on a une question à lui poser, 28*avant de dire « Benedicite », le disciple frappera avec son couteau, sa cuiller ou son pain pour indiquer qu'il demande la parole au maître.

27 Tout cela est nécessaire à l'âme à cause de Dieu, et si nous avons décrété qu'on devait l'observer en maintenant une clôture de silence aussi rigoureuse, 28 c'est afin qu'on ne se laisse pas tromper trop facilement par l'oubli et qu'on ne fasse pas toujours marcher sa langue précipitamment. 22 D'ailleurs, en gardant le silence, bouche close, que l'on médite longuement et que l'on décante en son cœur ce qu'on va dire, afin que la bouche puisse émettre une parole pure et sans péché. 30 L'apôtre dit en effet : a Qu'il ne sorte de votre bouche aucune parole vaine, mais seulement des propos capables d'édifier. » 31 Et l'Écriture dit encore : « Le sage sc reconnaît à sa brièveté. » 32 Et si nous devons être dans la crainte et nous garder du bavardage à tout instant, 33 c'est surtout parce qu'il est impossible qu'en parlant beaucoup, nous ne laissions échapper quelques paroles peccamineuses, 34 selon le mot de l'Écriture : « En parlant beaucoup, on ne peut éviter le péché. » 35 Aussi le prophète, à son tour, nous donne-t-il l'exemple,

28. «L'oubli qui trompe» est personnifié dans *Visio Pauli* 11 James, p. 15, 5 : *El cral ibi obliuio quae fallit cl deducil ad se corda hominum* (et. *Vis. Pauli* IG, p. 18, 25). Comparer 9, 47 ; 10, 10 ; 11, 3. *Tain facile* comme en 90, 1 ; 90, 68 ; 90, 71. *Praeceps in lingua* commo en 7, 19.

30. *Quis* représente probablement *sermo malus* do *Eph,* 4, 29, auquel est substitué *uerbum tianum* de ΛΠ. 12, 36. Ces deux textes so suivent en 11, 51-52. Ici ils so sont contaminés (cf. 8, 28; 8, 31).

31. Même citation en 10, 81 *(paucis uerbis).* Ici l'absence do *uerbis* est conforme au texte grec cl à certaines versions. Nuter l'attribution de ce texte non scripturaire à «l'Écriture » (cf. 10, 44).

34. Cité en 8, 35 et 10, 76 *(effugies).*

sollicitum cl Um a malis quam a bonis eloquiis debere tacere, 36dicens : *Dixi, custodiam uias meas, ut non peccem in lingua mea. Posui ori meo custodiam. Obmutui et lacui* etiam *a bonis,* 37 hoc est, ostenditur perfecto discipulo tam de malis quam de bonis eloquiis deberc taceri, 38 quia etsi loquenda sunt bona eloquia, non discipulis sed magistro debetur doctrina. 39 Nam el sicut dicit scribtura : *Vila et mors in manibus linguae.* 40 Diligenter ergo el iustc debet ipsa amplius refrenari.

41 Hanc enim tantam taciturnitatis districtam custodiam perfectis et puris corde et mundis a peccato, timentibus perpetua gehennae incendia et quaerentibus uitae aeternae diuitias inmortalcs, merito praecipitur obseruanda. 42 Ideoque praesente abbate non loquantur nisi interrogati discipuli. 43 Absente uero abbate, si de uerbo Dei, sibi tamen lente et humiliter, non clamosa uoce loquantur, quia omnis lente locutio ab humilitato descendit. 44 Si uero de inanibus aut de saecularibus uel quibusuis uerbis, quae ad Deum non pertinent, incoauerint

3G ommutui V?0 37 ostendit *V* | perfecto : profecto *A F* ‖ tacere *AFV* Il 38 etsi loquenda : et inloquenda P et si loquenla *V* , 39 scriptura *PAFV* |J 41 taciturnitatem AFV j districta *V* |j custodia *A F V* Il puris : pudoris *F* [‖ gehenna /1Fac *ut uid.*]l quorentibus *F* ‖ 42 présente *F* ‖ 43 lente* : lenta .4 *F V* ‖ 44 enanibus /* inanis ‖ de* *om. FV*]] sccularibus *F* ‖ inchoauerint *AV*

36 Ps. 38, 2-3 ‖ 39 Prou. 18, 21 j| 41 cf. Ml. 5, 8 ; Ps. 50, 1

36. Cité en 8, 31, dons un texte conforme au Psautier Romain. Ici les variantes *peccem... lacui* sont d'autant plus remarquables qu'on ne les trouve dans aucun psautier ancien.

37. Répète 9, 35. *Perfecto discipulo:* voir 8, 33 et note; 9, 41 ; 9, 46.

38. Voir note critique. Comparer 8, 37.

39. Cité en 8, 36 *(mors el uita)* et 10, 22 *(mors et uita.. .posita est).*

41. Accusatif sujet comme en 8, 24. L'auteur songeait sans doute

montrant qu'il en est préoccupé et qu'il doit s'interdire toute parole, mauvaise ou bonne, 36 lorsqu'il dit : «J'ai dit : je surveillerai mes voies, afin de ne pas pécher par ma langue. J'ai placé une garde devant ma bouche. Je me suis tu et j'ai renoncé à dire meme ce qui était bon. » 37 En d'autres termes, on montre au disciple parfait qu'il doit renoncer à toute parole, mauvaise ou bonne, 38 car quoiqu'il faille prononcer des paroles bonnes, ce n'est pas aux disciples, mais au maître qu'il revient d'enseigner. 30 D'ailleurs, comme le dit l'Écriture, « vie et mort sont au pouvoir de la langue ». 40 II convient donc de la tenir en bride avec un soin tout particulier.

41 Cette garde si rigoureuse du silence, il est à propos d'en prescrire l'observation aux parfaits, aux cœurs purs, à ceux qui sont purifiés du péché, qui craignent le feu perpétuel de la géhenne et cherchent les richesses immortelles de la vie éternelle. 42 Aussi, en présence de l'abbé, les disciples ne parleront-ils pas, â moins d'être interrogés. 43 En l'absence de l'abbé, s'il s'agit de la parole de Dieu, ils pourront parler, mais ά part soi, à voix basse et humblement, sans éclat de voix, car toute parole à voix basse vient de l'humilité. 44 Si au contraire les disciples se mettent à parler de sujets vains, profanes, ou quelconques, qui n'ont

à écrire *praecipimus* en commençant sa phrase (cf. 9, 46 : *taxauimus).* — Comparer l'obéissance des parfaits cl ses motifs en 7, 3. Il y a deux formes do taciturntté comme il y avait deux formes d'obéissance. *Mundis a peccato:* voir 10, 70, où cette pureté est le fait do la charité ▮ parfaite», qui chasse la «crainte». Ici le motif de crainte n'est pas exclu.

42. Comparer 8, 34; le 9e degré d'humilité (10, 76); 50, 44.

43. Première mitigation, accordée à tous, mémo aux parfaits. I.a concession est renouvelée dans les mêmes termes en 50, 26 (cf. 50, 43). Comparer le 11· degré d'humilité (10, 80) : comme précédemment (9, 42), l'auteur reprend la doctrine générale du ch. 10, avec des précisions casuistiques. *Lente locutio:* adverbe modifiant un substantif. *Omnis... ub... descendit* comme en 90, 51.

discipuli loqui, mox a praepositis suis eis imperetur silentium. 45 Psalmos uero uel scribturas extra illas tres horas, in quibus cottidie sine labore tanget legi, et sic laborantes fratres recensere sibi ex animo permittantur.

46 Hanc uero tantam taciturnitatis elusuram superius praesente abbate dc perfectis apud Deum taxauimus, 47 his quibus numquam dc Deo obliuio subripit et uitiis oris quaerunt diligenter caucrc ut ex toto mundi uelut angeli, et a bonis et a malis eloquiis quaerunt tacere pro Domino. 48 Sed quia diuersitas concessae *gratiae secundum mensuram fidei* maxime in neglegentibus poterit minorari, tepidis et inperfectis ct minus in se sollicitis hoc relaxamus, 49 ut dc saecularibus inquirendis, dumtaxat sine peccato aliquid, quae ad aedificationem spiritalem non pertinent, nisi petila benedictione fuerit magis concessa permissio, loquendi licentia non sumatur, 50 de aliquo uero spiritali interrogando sermone post benedictionem petitam mox loqui debere discipulum. 51 Scurrilitates uero uel uerba otiosa et risum mouentia aeterna elusura damnamus et ad talia eloquia discipulum non aperire os permittimus.

prepositis *A* D 45 scripturae *PAFV* ‖ cottidiae *P* cotidie *AV* colidiac *P* I tangit *AFV* ‖ 46 clausuram F”0 ‖ 47 uitia *AFV* ‖ horis F“°‖ ut : et *FV* ‖ acloquiis *AFV* ‖ querunl *F* ‖ 48 concesse F D gratie *A*]‖ maximae /1 ‖ inperfectis : infectis F ‖ 49 secularibus F y licentia loquendi *FV* ‖ 51 scurilitates /1 ‖ risu *P* | clausura *AFV* Il talo Aft0 *V* | eloquium *V* ‖ aperire os non *V*.

48 Rom. 12, 3 ; cf. Eph. 4, 7 ‖ 49 cf. Eph. 4, 29 ; 5, 4.

44. Los prévôts maintiennent le silence : voir 11, 41-45.

45. Concession renouvelée en 50, 26 cl 50, 43. Trois heures de lecture par jour : voir 50, 9-17 et 50, 62-64.

46-47. Répète 9, 41, mais *superius praesente abbate* renvoie à 9, 42. *Obliuio:* voir 9, 28 et note. *Quaerunt* répété. *Cauere* avec l'ablatif, au lieu de l'accusatif habituel (cf. II, 38 : *uitia... diligenter cauere).*

pas trait à Dieu, aussitôt leurs prévôts leur imposeront, silence. 46 Quant aux psaumes et aux Écritures, en dehors des trois heures quotidiennes où la lecture sans travail est de règle, les frcrcs auront la permission dc se les répéter par cœur même alors, tout en travaillant.

46 Cette clôture si stricte du silence, en présence de l'abbé, nous l'avons prescrite plus haut pour ceux qui sont parfaits devant Dieu,47 qui ne se laissent jamais surprendre par l'oubli dc Dieu, mais cherchent avec zèle à se garder des vices dc la bouche, étant entièrement purs comme des anges, et cherchent à ne pas dire un seul mot, bon ou mauvais, à cause du Seigneur. 48 Mais comme la grâce accordée «selon la mesure de la foi » est diverse et pourra faire défaut, surtout chez les négligents, nous faisons cette concession aux tièdes ct aux imparfaits, à ceux qui ne se surveillent pas : 49 s'ils veulent s'enquérir de questions profanes — sans péché, bien entendu —, de questions qui n'ont pas trait à l'édification spirituelle, ils ne se permettront pas de parler sans avoir demandé la bénédiction ct obtenu l'autorisation ; 50 mais s'ils veulent poser une question d'ordre spirituel, aussitôt la bénédiction demandée, le disciple devra parler. 51 Quant aux bouffonneries, aux paroles oiseuses ct portant à rire, nous les condamnons à la réclusion perpétuelle, et nous ne permettons pas au disciple d'ouvrir la bouche pour de tels propos.

48. Comparer 53, 28. Deuxième mitigation, à l'usage des imparfaits.

49. Comparer *Vitae Patrum* 6, 1, 3, qui oppose *locutio saccularis* et *loqui de aedificationibus* (cf. 8, 33 : *aedificationum eloquiis).* Il semble quo *aliquid* soit mis pour *quicquam,* après *sine peccato* (cf. 10, 103). D'après 10, 45 *(nihil... quae non expediant/,* il pourrait être l'antécédont do *quae,* que nous joignons à *saecularibus.*

50. Pour los imparfaits, la demande de bénédiction n'est plus qu'uno formalité. L'autorisation est accordée à l'avance.

51. Rappel de 9, 44, avec mention spéciale des plaisanteries comme en 3, 59 ct 11, 49-62. Los *Statuta Ecclesiae anliqua* 73 frappent do suspense le clerc *scurrilem et uerbis turpibus iocularem.*

Interrogatio discipulorum :

X. De hvmilitate fratrvm, qvalis debeat esse **VEL QVIBVS MODIS ADQVIH1TVR VEL QVOMODO ADQVISITA SBRVATVR.**

Respondit Dominus per magistrum :

1 Clamat nobis scribtura diuina, fratres, dicens : *Omnis qui se exaltai, humiliabitur, el omnis qui se humiliai, exallabilur.* 2 Cum haec ergo dicit, ostendit nobis omnem exaltationem genus esse superbiae. 3 Quod se cauere propheta indicat, dicens : *Domine, non esi exaltatum cor meum neque elati sunt oculi mei.* Et item repetit : *Neque ambulaui in magnis neque in mirabilibus super me.* 4 Sed quid *si non humililer sentiebam, si exallaui animam meam? Sicul ablactatum super matrem suam, ila retribues in animam meam.*

6 Vnde, fratres, si summae humilitatis uolumus culmen adtingere et ad exaltationem illam caelestem, ad quam per praesentis uitae humilitatem ascenditur, uolumus ucloci ter peruenire, 8 actibus nostris ascendentibus scala illa erigenda est, quae erecta in caelum in somnio Jacob apparuit, *per* quam ei *descendentes el ascendentes angeli* monstrabantur. 7 Non aliud sine dubio descensus ille et ascensus

10, T-122 PAE *(omissis in E vt>. 15, 17, 39 el 46-47}* T interrogatio discipulorum X *om. E* ij discipulorum : discipuli *A* ‖ Do humilitate *usque* seruatur : De doctrina discipulorum EL gratia humilitatis El profectus in <16 quibus modis adquiritur uel adquisita seruntur *E* y Dominus per magistrum *om. E* ‖ 1 scriptura *PA* ‖ omnis' *om. E* y humiliat : humiliauerit *E* ‖ 2 haec *om. P* \\ superuiae *P* ‖ 3 aclati A ij mei om. B j 4 si' : sed *A E* ‖ nblaclum *E* ‖ matre sua A‖ retributio *A* 'I 5 summe *P* ‖ ad' : at *A* praesemtis *P* prcsenlis A ‖ 7 discensus PA»'

10. 1 Luc 14, 11 y 3 Pa. 130, 1 [] 4 Ps. 130, 2 6 Gen. 28, 12

Question des disciples :

X. De l'humilité des frères : ce qu'elle doit être, par quels moyens on l'acquiert et comment, une fois acquise, on la conserve.

Le Seigneur a répondu par le maître :

1 La divine Écriture, frères, nous lance ce cri : « Quiconque s'élève sera humilié, et quiconque s'humilie sera élevé. » 2 En parlant ainsi, elle nous montre que toute élévation est une sorte d'orgueil. 3 Le prophète fait voir qu'il s'en garde, lorsqu'il dit : « Seigneur, mon cœur ne s'est pas élevé et mes yeux ne se sont pas levés. » Et il reprend : «Je n'ai pas marché dans les grandeurs ni dans des merveilles au-dessus de moi. » 4 Mais qu'arrivera-t-il, «si mes sentiments n'étaient pas humbles, si j'ai exalté mon âme? Gomme l'enfant sevré sur sa mère, ainsi Lu traiteras mon âme ».

Aussi, frères, si nous voulons atteindre le sommet de la suprême humilité et si nous voulons parvenir rapidement à cette élévation céleste, à laquelle on monte par l'humilité de la vie présente, 6 il nous faut, pour la montée de nos actes, dresser cette échelle qui apparut en songe à Jacob, dressée vers le ciel, et sur laquelle il voyait des anges descendre et monter. 7 Cette descente et cette montée

10, T. Le début ressemble à 7, T et. à 8, T. Les deux derniers verbes à l'indicatif, représentent peut-être un élargissement postérieur. Ils ne correspondent à rien de précis dans le texte du chapitre.

L Début comme en I, 76; 91, 33. C'est le style d'exhortation du *Thema.*

3. *itepelit* au sens de «reprendre, continuer» (Th 10 ; Thp 80).

4. Voir note critique. Interrogation : voir 2, 12 et note ; 2, 19, etc.

6. Nos actes « montent », de même que notre vie « humilie son cœur » (10, 8).

a nobis intellegitur, nisi exaltationem descendere et ascendere humilitatem ostendit. 89Scala uero ipsa erecta nostra est uita in saeculo, quae humiliato corde et capite suo in praesenti hoc tempore, exaltatum a Domino mortis exitum erigat ad caelum. °Latera enim eius scalae certissime credimus nostrum esse corpus et anima, in qua latera diuersos grados humilitatis uel disciplinae euocatio diuina ascendendos inseruit.

10*Primum itaque humilitatis gradum in scala caeli ascendit discipulus, si *Umorem Dei sibi ante oculos* semper ponens, obliuionem omni hora fugiat[13] et semper sit memor omnia, quae praecepit Deus, ut quomodo et gehenna contemnentes Dominum de peccatis incendat, et uita aeterna quid timentibus Deum praeparet, animo suo semper rcuoluat.[12] Et custodiens se omni hora a peccatis et uitiis, id est cogitationum, linguae, manuum, peduum uel uoluntatis propriae sed et desideria carnis, [18]extimet se discipulus a Deo semper de caelis respici omni hora et facta sua omni

inlclligitur *Eac* ‖ disccndcrc *P* ‖ ostendi *E* 9 certissimae *E* ‖ animam *A* ‖ diuersus *P* ' ascendendo *E* ‖ 10 iscala *P* scalam *A* 'I timorem : morem *E*e* ‖ oblibionem *E* j 11 omnium *A* ‖ conlcmpncntes *A* K incedat *E* ‖ quid : qui *E* ‖ animos suos *E* ‖ reuoluat : rcuocat *P* reuocet *A* ‖ 12 pedum *A* ‖ uolumtatis *P* ‖ 13 estimet /1

10 cf. Cass., *Insl.* 4, 39, 1 ‖ 10 Ps. 35, 2 ‖ 10-11 Cf. Cyprien, *Ep.* 58, 11 Il 13 *de caelis respici* cf. Ps. 13, 2; *omni loco... videri* cf. Prou. 15, 3;

8. *Humiliato corde et capite:* comparer 10, 82-83.

9. *Credimus:* voir 8, 9 et note. Cf. 10, 34 et note.

10. Citation commo en 13, 34. La crainte de Dieu n'est pas chez Cassien un « indice d'humilité », mais l'un des préliminaires à l'humilité, avec lo dépouillement de la propriété, l'oubli des parents, l'horreur du monde. Ces préliminaires sont omis ici par le Maître,

n'ont assurément pas d'autre signification, selon nous, que de montrer que l'élévation descend et que l'humilité monte. 8 Quant à l'échelle dressée, c'est notre vie ici-bas. Quand elle a humilié son cœur et sa tête dans le temps présent, elle dresse jusqu'au ciel son extrémité, la mort, que le Seigneur exalte. 9 D'autre part, les montants de cette échelle, nous le croyons très fermement, c'est notre corps et notre âme. Dans ces montants, l'appel divin a inséré différents degrés d'humilité et de bonne conduite à gravir.

10 Le disciple gravit donc le premier degré d'humilité sur l'échelle du ciel, si plaçant toujours devant ses yeux la crainte de Dieu, il fuit l'oubli à tout instant11 et se souvient toujours de tout ce que Dieu a prescrit, en repassant toujours dans son esprit comment la géhenne brûle à cause de leurs péchés ceux qui méprisent le Seigneur, et ce que la vie éternelle réserve à ceux qui craignent Dieu. 12 Et se gardant à toute heure des péchés et des vices, à savoir ceux des pensées, de la langue, des mains, des pieds et de la volonté propre, ainsi que des désirs de la chair, 13 le disciple doit être persuadé que Dieu le regarde toujours du haut des cieux à tout instant, que le regard de la divi-

qui se réserve d'on traiter à propos de la réception des postulants (ch. 87-91). Seule la crainte est retenue. Le Mattro l'intègre môme à son · échelle » (voir *La communauté et l'abbé,* p. 209-211 ; 214-216). *Obliuioncrn:* voir 9, 28 et note.

11. Voir note critique. *Fugiat et... sil memor omnia:* comparer 27, 46. *Quomodo et* pour *et quomodo* (cf. 9, 15 : *sed ne et).*

12. Liste qui rappelle le traité de la taciturnité : pensées (8, 27-29), paroles (8, 30-37), mains et pieds (8, 24-25). Cependant on ne traite pas ici des regards (8, 17-20). D'autre part la présente liste ajoute la volonté propre et les désirs de la chair (cf. 3, 65-66). Sur cet ajouté, voir *La communauté et l'abbé,* p. 223-226. *Desideria:* nominatif ou accusatif · en l'air ».

13. Voir note critique. *Itegard de Dieu [Ps.* 13, 2) comme en 3, 55 ; 10, 37-38, etc. Rapport des anges : voir 10, 39 et 34, 9-10, citant la *Visio Pauli.*

loco ab aspectu diuinitatis uidcri ct ab angelis omnia renuntiari cottidie.

14 Demonstrans nobis propheta, cum in cogitationibus nostris ita Deum semper esse praesentem ostendit, dicens : *Scrutans corda et renes Deus.* 15 Et item dicit : *Dominus nouil cogitationes hominum, quoniam nanae sunt.* 16 Et item dicit : *Intellexisti cogitationes meas a longe.*17 Et item dicit : *Quia cogitalio hominis confitebitur tibi,* 18 ct *cor regis in manu Dei.* 19 Nam ut sollicitus sit aduersus cogitationes cordis sui peruersas, dicat sibi semper utilis frater in corde hoc : Tunc *ero inmaculatus coram eo, si obseruauero me ab iniquitate mea.*

20 Ad linguae uero eloquia ita nobis agnoscimus Deum semper esse praesentem, cum dicit per prophetam uox Domini : *Qui loquitur iniqua, non direxit in conspectu oculorum meorum.* 21 Et item dicit apostolus : *De uerbo uano reddetis rationem,* 22 quia *mors et uila in manibus linguae posita est.*

23 In opere uero manuum nostrarum ita agnoscimus Deum nobis esse praesentem, cum dicit propheta : *Inperfeclum meum uiderunl oculi lui.*

uidere /Iac K omnia : omni hora *E* ‖ renuntiari *om. E* ‖ colidiae *A* 14 nobis : hoc *add. PA* ‖ esse semper *E* ‖ praesentem : per praesentem *E* ‖ Deus : Deum *E* ‖ 15 *loi. om. E* ‖ uanc *P* ‖ 16 dicit *om. E* ‖ a : de *E* ‖ 17 *lol. om. E* ‖ 18 cor regis : corrigis A*c j| 19 sibi *om. E* ‖ 20 aeloquia *A* ‖ esse *om. A* ‖ propheta *E* ‖ iniqua *om. P* ‖ 21 apostolus *usque* rationem : serrno malus «le oro ucstro non procedat *E* i| 21 redditis *P* ‖ 22 quia : et *E* ‖ posita est *om. E* ‖ 23 opero : ore *E* ‖ manuum : manus *E*

ab angelis... cottidie cf. Visio Pauli 7‖ 14 Ps. 7, 10‖ 15 Ps. 93, 11] 16 Ps. 138, 3‖ 17 Ps. 75, 11‖ 18 Prou. 21, 1‖ 19 Ps. 17, 24‖20 Ps. 100,7 |]21 Mt. 12, 36"; 22 Prou. 18, 21; cf. *Passio Sebasliani* 14‖23 Ps. 138,1614

14. Voir note critique. *Demonstrans... propheta* : nom. abs.

nite voit ses actions en tout lieu ct que les anges en font chaque jour un rapport complet.

14 C'est ce que le prophète nous fait voir, quand il montre que Dieu est toujours présent à nos pensées, en disant : a Dieu scrute les cœurs et les reins. » ,δ Et il dit encore : « Le Seigneur connaît les pensées des hommes. Il sait qu'elles sont vaines. » 10 Et il dit encore : «Tu as compris mes pensées de loin. » 17 Et il dit encore : « Car la pensée de l'homme s'ouvrira à toi », 13 et a le cœur du roi est dans la main de Dieu. » 18 D'autre part, pour être attentif à combattre les pensées perverses de son cœur, le frère vertueux se dira toujours dans son cœur : « Je ne serai sans tache devant lui que si je me tiens en garde contre mon iniquité. »

20 Aux paroles de la langue, nous constatons que Dieu nous est toujours présent, quand la voix du Seigneur dit par le prophète : « Celui qui profère l'iniquité n'a pas marché droit à mes yeux. » 21 Et l'apôtre dit encore : « Vous aurez à rendre compte d'un mot dit en vain », 22 car « mort et vie sont livrées au pouvoir de la langue ».

23 Lors du travail de nos mains, nous constatons que Dieu nous est présent, quand le prophète dit : « Tes yeux ont vu mon œuvre inachevée. »

Ha.. .dicens équivaut à *Ha.. .cum dic'd* (10, 20 ; 10, 23-24 ; 10, 30).

19. *Dical sibi... in carde:* comparer 8, 30.

20. zl<i au lieu de in, qu'on trouve au début des autres paragraphes.

21. L'attribution de *Ml.* 12, 36 à Γ*apôtre » est fautive. Erreur analogue, à propos de *Jer.* 3, 15, en 1, 84 ct 11, 12. Le ms. *E* substitue ici *Eph.* 4, 29, mais omet *apostolus,* de sorte que le texte parait attribué à la ‹ voix du Seigneur » de 10,20, sinon au « prophète ». Noter on 9, 30 la contamination de *Eph.* 4, 29 par *Ml.* 12, 36. Les deux textes voisinent dans l'esprit de l'auteur.

22. Cité en 8, 36 et 9, 39 *(uila et mors).* Ici *posita est* provient sans doute do la *Passio Sebasliani* 14, citée en 10, 35 : les deux textes commencent par *mors.*

23. L'illustration scripturaire est assez pauvre. L'auteur a eu de la peine â trouver un texte approprié.

60 24 in gressu uero peduum nostrorum ita agnoscimus Deum nobis semper esse praesentem, cum dicit propheta : *Sine iniquitatem cucurri el dirigebam.* 25 *Exurge in occursum mihi ei uide.* 26 Et item dicit : *Quo ibo ab spiritu luo el quo* 65 *a facie tua fugiam?* 27 *Si ascendero in caelum, lu illic es, si descendero in infernum, ades.* 28 Si *sumpsero pinnas meas ante lucem el habilauero in postremis maris,* 29 *etenim illuc manus tua deducet me el lenebil me dexlera tua.*

30 Voluntatem uero propriam ita, praesente Domino, 70 facere prohibemur, cum dicit scribtura nobis : *El a uoluntatibus luis auerlere.* 30 Et item rogamus Dominum in oratione dominica, ut fiat illius uoluntas in nobis. 32 Docemur ergo merito nostram non facere uoluntatem, cum cauemus illud, quod dicit sancta scribtura : *Sunt uiae, quae putantur ab hominibus redae, quarum finis usque ad profundum inferni demergit,* 33 et cum item pauemus illud, quod de neglegentibus dictum est : *Corrupti sunt el abominabiles facli sunl in uolunlalibus suis.*

34 In desideriis uero carnis ita nobis Deum credimus

21 gressum *PE* ‖ pedum *AE* ‖ présentent *A* ‖ iniquitate *A* ‖ dirigebam : direxi *E* ‖ 25 exsurge *A* ‖ et uide *om. A* ‖ 26 faciae *P* ‖ 27 es : est *E* ‖ 28 pennas *A* ‖ postremis : extrema E‖ 29 illic *P* ‖ diducet *A* ‖ et *usque* tua *om.* 2i‖ 30 uoluntate...propria *E* ‖ présente *A* ‖ scriptura *PA* ‖ uoluntate tua E‖ 31 item : iterum 2?‖ orationem 2?‖ 32 docemur *usque* uoluntatem : docemur. Ergo facere uoluntatem prohibemur £‖ scribtura : scriptura *PA* scribtura nobis *E*‖ putantur ab : uidentur *E* ‖ dimergit *A* ‖ 33 pauemus : cauemus *A* ‖ de *om. P* ‖ abhominabiles *A*] 34 ita *usque* credimus *om. A*

24-25 Ps. 58. 5-6 ‖ 26-29 Ps. 138, 7-10 ‖ 30 Eccli. 18, 30 ‖ 31 MI. G, 10 ‖ 32 Prou. 16^ 25 ; cf. Prou. 14, 12 et Mt. 18, 6 ‖ 33 Ps. 13, 1‖

30. Ce paragraphe et le suivant (10, 30-36) sont probablement des ajoutés (voir 10, 12 ct note). Ils utilisent un lot de citations

24 Lors de la marche de nos pieds, nous constatons que Dieu nous est toujours présent, lorsque le prophète dit : « Sans iniquité, j'ai couru et je marchais droit. 25 Lève-toi, viens à ma rencontre et vois. » 26 Et il dit encore : « Où irai-je loin de ton esprit, où fuirai-je loin de ta face ? 27 Si je monte au ciel, tu y es, si je descends en enfer, tu es présent. 28 Si je prends mes ailes avant l'aurore et que j'aille habiter aux extrémités de la mer, 2t* c'est encore ta main qui m'y conduira et ta droite qui me tiendra. »

30 Quant à la volonté propre, on nous interdit de la faire en présence du Seigneur, quand l'Écrilure nous dit : « Et détourne-toi de tes volontés. » 31 Et nous demandons aussi au Seigneur, dans l'oraison dominicale, que sa volonté soit faite en nous. 32 Avec raison on nous enseigne donc de ne pas faire notre volonté, quand nous prenons garde à ce que dit la sainte Écriture : a II est des voies qui semblent droites aux hommes et dont l'extrémité plonge au fond de l'enfer », 33 et aussi quand nous redoutons ce qui est dit des négligents : « Ils se sont corrompus et rendus abominables dans leurs volontés. »

34 Dans les désirs de la chair, nous croyons que Dieu

qu'on retrouve en 7, 39-46 et 90, 7-49. La rédaction du ch. 7 semble .'intérieure ù celle-ci *(La communauté cl l'abbé,* p. 226-228 et 244-246). Noter d'autre part, l'absence de développement sur la présence de Dieu, comme aux paragraphes précédents et suivant. *Praesente Domino* reste le témoin d'un désir impuissant. Comparer 10, 23 et. note. L'auteur a dû se contenter d'une mise en garde analogue à colles de 10, 19 et 10, 35-36. *Eccli.* 18, 30, cité en 7, 46, est ici tronqué de sa première partie, qui n'apparalL qu'en 10, 36.

31. Rappel de Thp 29.

32. Cité en 7, 40 ; 10, 46 ; 90, 7. Chaque fois le texte est différent, ainsi que l'attribution. Comparer 10, 22 et note.

33. Cité en 7, 39 et 10, 47.

34. Voir note critique. *Credimus* au lieu de *agnoscimus* (10, 20; 10, 23 ; 10, 24). Le Maître varie sans cesse ses formules les plus stéréopytées (cf. 10, 20 et note). Les deux verbes sont d'ailleurs équivalents, comme *credere* et *intellegere* (8, 9 ; 10, 7-9).

semper esse praesentem, cum dicit propheta : *Domine, et arde te omne desiderium meum.* [35][36] Canendum uero ideo malum desiderium, quia *mors secus introitum delectationis posita est.* [30] Vnde scribtura praecepit dicens : *Post concupiscentias luas non eas.*

[37] Ergo si *oculi Domini speculantur bonos el malos* [38] et *Dominus de caelo* semper *respicit super filios hominum, ut uideal si est intellegens aul requirens Deum,* [30] et si a deputatis angelis nostris cottidie die noctuque Domino factorum nostrorum operae nuntiantur, [40]cauendum est ergo omni hora, fratres, sicut dicit in psalmo XIII propheta, ne nos *declinantes* in malo et *inutiles factos* aliqua hora aspiciat Dominus [41] et parcendo nobis in hoc tempore, quia pius est et spectat nos conuerti in melius, dicat nobis in futuro iudicio : *Haec fecisli et tacui.*

[42] Deinde secundum humilitatis gradum in scala caelesti ascendit discipulus, si propriam non amans uoluntatem, desideria sua non delectetur inplcre, [43] sed uocem illam Domini factis imitetur dicentis : *Non ueni facere*

presentem *A* ‖ Domine : Domino *E* ‖ cL *om. A* ‖ te : est *add. E* ‖ omnem *E* ‖ 35 uero : ergo *E* ‖ 36 scriptura *PA* ‖ precipil/1 ‖ 38 Dominus *om. E* (l semper *om. E* '| 39 *tot. om. E* ‖ cotidiae cotidie /i"0 l opere P opera *A* ‖ 40 sicut *usque* propheta *om. E* ‖ malum *Λ* j 41 pius : ipsius *P* ‖ et' *om. E* ‖ 42 caeli -4£‖ 43 cmiletur *P*

34 Ps. 37, 10 U 35 *Passio Sebasliani* 14 ‖ 36 Eccli. 18, 30 ‖ 37 Prou. 15, 3 Il 38 Ps. 13, 2 | 39 cf. *Visio Pauli* 7 et 10 ‖ 40 Ps. 13, 3 Il 41 cf. Judith 7, 20 ; Eccli.2, 13 : *haec...lacui* Ps. 49, 21 ‖ 43 Joh. 6, 38

35. Cité en 7, 45, sous une forme plus littérale.
36. La deuxième partio de cette citation ligure déjà en 10, 30.
37. Comparer 3, 55; 10, 13; 11, 86.
38. Cité en 11, 87.

nous est toujours présent, quand le prophète dit : a Seigneur, devant toi aussi sont tous mes désirs, n 35 D'autre part, il faut se garder du désir mauvais, puisque « la mort est placée sur le seuil du plaisir ». 36 Aussi l'Écriture a-t-elle donné ce précepte : « Ne suis pas tes convoitises. »

37 Si donc « les yeux du Seigneur observent bons et méchants», 38 si ale Seigneur, du haut du ciel, regarde sans cesse les enfants des hommes, pour voir s'il en est un qui soit intelligent et qui cherche Dieu », 39 et si les anges commis à notre garde rapportent au Seigneur quotidiennement, jour et nuit, les actes que nous accomplissons, 40 il nous faut donc prendre garde à tout instant, frères, de peur que, comme dit le prophète au psaume XIII, le Seigneur ne nous voie un instant « nous détourner vers le mal et devenir mauvais », 41 et qu'après nous avoir épargnés dans le temps présent, parce qu'il est bon et qu'il attend que nous nous convertissions à une vie meilleure, il ne nous dise au jugement futur : «Tu as fait cela et je me suis tu.»

42 Ensuite, le disciple gravit le second degré d'humilité sur l'échelle céleste, si, n'aimant pas sa volonté propre, il ne se complaît pas dans l'accomplissement dc scs désirs, 43 mais imite dans sa conduite cette parole du Seigneur :

39. Visio *Pauli* 10, James, p. 14, 31-32 : *Cognoscite ergo, filii hominum, quia qnaecumque operantur a uobis, haec angeli refcrunl Deo, siue bona siue mala. Ce* rapport des anges sc fait doux fois par jour, le matin ot le soir, d'après *Vis. Pauli* 7 (cité en 34, 9-10). C'est sans doute à quoi fait allusion ici *die noclugue.* Comparer 10, 13.

40. Cité en 11, 88. Noter comme l'auteur cite successivement les trois premiers versets du psaume en 10, 33 ; 10, 38 et ici.

41. Dieu, dans sa bonté, attend notre conversion : comparer Pr 7 ; Ths 38. Citation comme en 2, 14.

42. Voir note critique. Volonté propre et désirs comme en 3, 65-60. Dans la rédaction actuelle, ce degré fait double emploi avec 10, 30-36, qui est probablement un ajouté (cf. 10, 12 et note).

43. Cité en 7, 51. L'autour suit le canevas de sermon sur l'obéis-

uoluntatem meam, sed huius qui me misit. 44 Et item dicit scribtura : *Voluntas habet poenam el necessitas parit coronam.*
45 Deinde tertium humilitatis gradum in scala caeli ascendit discipulus, si postquam nihil suo iudicio praesumens eligat quae *non expediant,* 46 dicente scribtura : *Sunt uiae, quae uidenlur hominibus rectae, quarum finis usque in profundum inferni demergit,**7 et item dicit Dauid : *Corrupii sunt el abominabiles facli sunt in uolunlalibus suis.* 48 Item dicit apostolus : *Omnia licent, sed non omnia expediunt. Omnia mihi licent, sed ego sub nullius redigar potestate.* 40 Ergo non solum cauens haec discipulus, sed et omni oboedientia se subdat maiori, imitans Dominum, de quo dicit apostolus : *Factus est oboediens usque ad mortem.* 60 Et item uox Domini laudat de hac oboedientia populum gentilium, dicens : *Obauditu auris obaudiuil mihi.* 51 Et sub abbate sibi nos Dominus obaudire demonstrat, cum dicit doctoribus nostris : *Qui uos audit, me audit, el qui uos spernit, me spernit.*

uoluntatem meam facere £|| eius *AE* ‖ 44 item : iterum *E* ‖ scriptura F.4 ‖ uoluptas *P* y parat *P* ‖ 45 scala : saecula *E* ‖ aoligat .4 ‖ 46-47 *toi. om. E* 46 in : ad *A* ‖ 47 ahhominabiles *A* ‖ 48 Item : Et item *E* K mihi *om. E* '| redigat *P* '| potestatem *E* ‖ 49 haec cauens *E* p emetans *P* ‖ est *om. A* Q 50 abauditu...abaudiuit *P* |' expernit me expernit *P* |j

44 *Passio Anaslasiac* 17, p. 234 1| 45 cl. I Cor. 6, 12 ‖ 46 Prou. 16, 25 ; cf. Prou. 14, 12 et Mt. 18, 6 ‖' 47 Ps. 13, 1 U 48 I Cor. 6, 12 ‖ 49 Phil. 2, 8 Il 50 Ps. 17, 451| 51 Lc. 10, 16

sance du ch. 7, déjft utilisé à la fin du premier degré (voir 10, 30 et note). 11 en sera de même aux 3e et 4»· degrés.

44. Voir note critique. La *Passio Anaslasiac* est citée comme « Écriture » (cf. 9, 31 ; 11, 31 et note). Dans celte source, la martyre Irène, menacée d'être livrée à la prostitution, répond en évoquant ceux qu'on a contraints physiquement d'absorber des viandes immolées. Non seulement cette contrainte ne les a pas souillés, mais elle

a Je ne suis pas venu faire ma volonté, mais celle de celui qui m'a envoyé. » 44 Et l'Écriture dit aussi : « La volonté subit un châtiment et la contrainte engendre une couronne. »

46 Ensuite, le disciple gravit le troisième degré d'humilité sur l'échelle du ciel, si, après n'avoir rien décidé présomptueusement d'après son jugement personnel ni choisi ce qui n'est pas profitable, — 4e selon le mot de l'Écriture : « Il est des voies qui paraissent droites aux hommes et dont l'extrémité plonge au tréfonds de l'enfer. » 47 Et David dit aussi : a Ils se sont corrompus ct rendus abominables dans leurs volontés. » 46 L'apôtre dit aussi : a Tout est permis, mais tout n'est pas profitable. Tout m'est permis, mais j'entends, moi, ne me laisser dominer par rien. » 49 Donc, non seulement le disciple se gardera de cela, mais en outre il se soumettra au supérieur en toute obéissance, imitant le Seigneur, dont l'apôtre dit : « Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort. » 50 Et à son tour, la voix du Seigneur loue de cette obéissance le peuple des païens, en disant : a Dès que son oreille m'a entendu, il m'a obéi. » 51 Et le Seigneur montre que c'est à lui que nous obéissons sous les ordres de l'abbé, quand il dit à nos docteurs : « Celui qui vous écoute, m'écoute, et celui qui vous méprise, me méprise. »

leur a valu la couronne du martyre, car seul lo consentement volontaire aurait été coupable. On voit combien lo Maître transformo l'idée en reprenant les mots.

45. Étude de ce degré dans *La communauté et l'abbé,* p. 255-257. *Quae non expediant,* annonçant la citation de 10, 48, semble être un ajouté. Son insertion syntaxique dans la phrase reste problématique. Comparer cependant 9, 49 *(aliquid quae).* On pourrait construire de mémo ici *nihil... quae.*

46-47. Citations commo on 7, 39-40 (ordre inverse) et 10, 32-33.

49. Suite de la phrase commencée en 10, 45 et interrompue par les citations. *Ergo... cauens* reprend *postquam... eligat.*

50-51. Citations comme on 7, 5-6 et 7, 68-69 (ordre inverse).

62 Deinde quartum humilitatis gradum in scala caelesti ascendit discipulus, si in ipsa oboedientia duris ct contrariis rebus uel etiam quibuslibet *inrogaiis iniuriis,* tacite *patientiae constantiam* amplectatur, 63 et sustinens non lassescat uel discedat, dicente scribtura : *Qui perseueraueril usque in finem, hic saluas erit.* 54 Et item de tali re hortatur nos propheta, dicens : *Confortetur cor tuum el sustine Dominum.* 55 Et ostendens fidelem pro Domino uniuersa etiam contraria sustinere debere, per sufferentium dicit propheta personas : *Propter te morti adficimur lota die, exlimaii sumus ut oues occisionis.* 58 Et securi de spe retributionis diuinae, subsequuntur gaudentes ac dicentes : *Sed in his omnibus superamus propter eum, qui dilexil nos.* 57 Et item in alio loco scribtura ex ipsorum persona dicit : *Probasti nos, Deus, igne nos examinasti, sicut igne examinatur argentum, induxisti nos in laqueum. Posuisti tribulationes in dorso nostro.* 68 Et ut ostendat nos sub maiore esse debere, subsequitur dicens : *inposuisli homines super capita nostra.* M Sed et praeceptum Domini in aduersis et iniuriis per patientiam adinplentcs, qui *percussi in maxillam praebunt aliam, sublatae tunicae dimittunt el*

52 caeli *A E* ‖ contrislarlis *P* ‖ tacitae *E* ⁅ amplectamur *E* ‖ 53 lasescat /lac ‖ scriptura *PA* ‖ 54 nos : uos *E* ‖ 55 morte «afficimur /t ‖ aestimati .4 ‖ ouis AftC obes *E* ‖ 56 spe : ispo *P* spae *A* U subsecuntur *PA* ‖ omnibus his *A* ‖ 57 scriptura *PA* ‖ igne' *orn. E* l argentur *E* ‖ 59 ct : in *add. A* ‖ adinplente *E* Q percursi *E* ‖ praebent *A* y aliam : et altera *E* | sublate *P* ‖ tunice *P* Ionicae *A*

52 Cass., *Inst.* 4, 39, 2 ‖ 53 Mt. 10, 22 Q 54 Ps. 26, 14 ‖ 55 Ps. 43, 22; Rom. 8, 36 ‖ 56 Rom. 8, 37 ‖ 57 Ps. 65, 10-11 ‖ 58 Ps. 65, 12a ‖ 59 cf. Mt. 5, 39-41 ‖ 59 Mt. 5, 39-41

52. Étude de ce degré dans *La communauté cl l'abbé,* p. 257-259. I.e Maître combine les 4° et 5° indices de Cassicn.

55-58. Les citations psalmiques se retrouvent en 7, 60-65 et 90, 33-41. Dans les trois passages, on célébré l'obéissance comme un

52 Ensuite, le disciple gravit le quatrième degré d'humilité sur l'échelle céleste, si, dans l'exercice même de l'obéissance, quand on lui impose des choses dures et contrariantes, voire des injustices de toute sorte, il embrasse silencieusement la plus ferme patience, 53 et si, tenant bon, il ne se décourage ni ne recule, selon le mot de l'Écriture : « Celui qui persévérera jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé. » 54 Et le prophète nous exhorte aussi sur ce point en disant : « Que ton cœur soit ferme Supporte le Seigneur. » 65 Et voulant montrer que le fidèle doit même supporter pour le Seigneur toutes les contrariétés, le prophète met ces paroles dans la bouche de ceux qui souffrent : « Pour toi, nous sommes mis à mort chaque jour. On nous regarde comme des brebis de boucherie. » 5e Et sûrs de la récompense divine qu'ils espèrent, ils poursuivent en disant joyeusement : « Mais en tout cela, nous triomphons, à cause de celui qui nous a aimés. » 57 Et ailleurs, l'Écriture met aussi dans leur bouche ces paroles : a Tu nous as éprouvés, ô Dieu, tu nous as fait passer par le feu, comme on fait passer au feu l'argent. Tu nous as fait tomber dans le filet. Tu nous as mis sur le dos des tribulations. » 55 Et pour montrer que nous devons être sous un supérieur, clic poursuit en ces termes : a Tu as fait chevaucher des hommes sur nos têtes. » 59 En outre, ils accomplissent le précepte du Seigneur par la patience dans les adversités et les injustices : frappés sur une joue, ils présentent l'autre ; si on leur ôte leur tunique, ils abandonnent aussi le man-

marlyre. En 10, 65 et 90, 41, la citation du *Ps.* 65, 12 se poursuit par révocation du « rafraîchissement » céleste obtenu apres l'épreuve. Ce couronnement fait défaut ici, car il reste à franchir plusieurs degrés avant d'arriver au ciel. En revanche, 10, 56 glisse habilement le cri d'espérance de *Rom.* 8, 37, qui manque dans les deux rédactions parallèles.

59. *Sublatae tunicae* pourrait être un nominatif absolu, mais le pluriel s'accorderait mal avec *pallium* au singulier. Faut-il donc l'entendre comme un génitif absolu, au singulier? Cf. 7, 37 et n.

pallium, angarizati miliario uadunl duo, 00 cum Paulo apostolo *falsos fratres* sustinent et *persecutionem sufferent* et *maledicentes* sc magis *benedicent.*

61 Deinde quintum humilitatis gradum in scala caeli ascendit discipulus, si *omnes cogitationes* malas cordi suo aduenientes uel mala a se absconse conmissa per humilem linguae confessionem *abbatem non celaueril suum.* 62 Hortans nos dc hac re scribtura, dicens : *Heuela ad Dominum uiam luam el spera in eum.* 63 Et item dicit : *Confilemini Domino, quoniam bonum esi, quoniam in saeculum misericordia eius.* 64 Et item propheta Domino dicit : *Delicium meum cognitum libi feci ei iniuslilias meas non operui.* 65 *Dixi: pronuntiabo aduersus me iniuslilias meas Domino, el* mox *tu remisisti impietatem cordis mei.*

Deinde sextum humilitatis gradum in scala caeli ascendit discipulus, *si omni uitilale* uel extremitate *contentus sil el ad omnia, quae sibi praebentur, uelul operarium malum se iudicel el indignum,* 67 dicens sibi cum propheta : *Ad nihilum redactus sum et nesciui. Vt iumenlum factus sum apud le el ego semper tecum.*

angariali *E* ‖ uadunt : el *add. A* ‖ 60 sufferunt...benedicunt .4 ‖ 61 quintum : tum *add. P* ‖ graduum *E* ‖ in *usque* discipulus *om. E* y aduenientes : adinuenientes *P* adueniente *E* ‖ a *om. E* j absconsae ‖ commissa *A* ‖ abbati...suo *A* ‖ 62 re *om. E* | scriptura *PA* [] ad Dominum : Domino *A* ‖ 64 tibi *om. E* ‖ 65 aduersum *A* ‖ mox *om. E* ‖ inpietatem *P* inpiaelatcm *A* [| 66 graduum *E* ‖ probentur *A* praebuntur *E* ‖ 67 ut : et F‖ apul *PAE*

60 II Cor. 11, 26 ; I Cor. 4, 12 ‖ 61 Cass., *Insl.* 4, 30, 2 ‖ 62 Ps. 36, 5 [I 63 Ps. 105, 1 U 64-65 Ps. 31, 5 ‖ 66 Cass., *Insl.* 1, 39, 2 ‖ 67 Ps. 72, 22-23

60. Los deux derniers traits (persécution et malédiction) sont tirés de *I Cor.* 4, 12, qui les énumère on ordre inverse. Comparer 3, 37-38, qui suit l'ordre paulinien. Ici l'interversion semble avoir été suggérée par le souci du *cursus.*

teau ; requis pour un mille, ils en font deux ;80 avec l'apôtre Paul, ils supportent les faux frères et endurent la persécution, et quand on les maudit, ils bénissent de plus belle.

61 Ensuite, le disciple gravit le cinquième degré d'humilité sur l'échelle du ciel, si, par l'humble confession dc sa langue, il ne cache à son abbé aucune des pensées mauvaises qui se présentent Λ son cœur ni des mauvaises actions qu'il a commises en secret. 62 L'Écriture nous y exhorte en disant : « Révèle ta voie au Seigneur et espère en lui. n 83 Et elle dit aussi : « Confessez-vous au Seigneur, parce que c'est bon, parce que sa miséricorde est à jamais. » 84 Et le prophète dit aussi au Seigneur : « Je t'ai fait connaître mon délit ct je n'ai pas dissimulé mes injustices. 05 J'ai dit : je m'accuserai dc mes injustices devant le Seigneur, et aussitôt tu as pardonné l'impiété de mon cœur. »

88 Ensuite, le disciple gravit le sixième degré d'humilité sur l'échelle du ciel, s'il se contente de ce qui est le plus vil et le plus abject, et si, comme un mauvais ouvrier, il se juge même indigne de tout ce qu'on lui présente, 07 en se disant avec le prophète : « J'ai été réduit à néant et je n'ai rien su. J'ai été comme une bête brute auprès de toi et je suis toujours avec toi. »

61. Étude de ce degré dans *La communauté el l'abbé,* p. 252-255. D'une manifestation d'obéissance (2* indice dc Cassien), le Maître fait un acte d'abaissement. Ainsi s'ouvre une série de degrés spécialement empreints d'humilité (degrés 5-7). L'aveu des mauvaises pensées est réglementé au ch. 15, celui de certaines fautes cachées (pollutions nocturnes) au ch. 80.

62. *Hortans... scrlbtura:* nominatif absolu.

63. Cité en 1-1, 28, avec la mémo leçon *bonum est,* caractéristique du *Psautier de Vérone.*

66. Sur le sens de *praebentur,* voir *La communauté e.l l'abbé,* p. 265-266. *El,* devant *indignum,* manque dans les meilleurs mss dc Cassien. A l'origine, il s'agit probablement d'une diltographie.

67. Cité et commenté par *Vilae Patrum* 5, 15, 30.

ββ Deinde septimum humilitatis gradum in scala cadi ascendit discipulus, si *omnibus se inferiorem* et udiorem *non* solum sua lingua *pronuntiet, sed* etiam *intimo cordis credat affectu,* 69 humilians se et dicens : *Ego autem sum uermis et non homo, obprobrium hominum et abiectio plebis.* 70 *Exaltatus sum el humiliatus sum el confusus.* ''Et item semper dicat talis frater Domino : *Bonum mihi esi, Domine, quod humiliasti me, ut discam mandata lua.*

72 Deinde octabum humilitatis gradum in scala caeli ascendit discipulus, si *nihil agat, nisi quod communis* monasterii *regula uel maiorum cohortantur exempla,* 73 dicens cum scribtura : *Quia lex tua meditatio mea est,* 74 et *cum interrogat patrem suum adnuntiabil ei, seniores suos el dicent ei,* id est per suam doctrinam abbas.

76 Deinde nonum humilitatis gradum in scala caeli ascendit discipulus, *si linguam* ad loquendum *prohibeat* et taciturnitatem habens, usque ad interrogationem non loquatur, 76 monstrante scribtura quia *in multiloquio non*

68 graduum *E* affectum *PE* ‖ 69 humilans *E* 'j et' *om. P* '| 70 exaltatus : et exaltatus *E* ‖ et humiliatus sum *om. E* ‖ conconfusus *A* Il 71 humilasti *E* ;| manda *E* ‖ 72 octabum *PE* ‖ humilis *E* ‖ conmunis *P* ‖ monastherii *P om. E* ‖ coartantur *A* ‖ 73 scriptura *PA* Il 74 adnuntiauit PE'| 75 scala : saecula *E* ‖ 76 scriptura *PA*

68 Cass., *Insl.* 4. 39, 2 | 69 Ps. 21, 7 ‖ 70 Ps. 87, 16 | 71 Ps. 118, 71 el 73 (I 72 Cass., *Inst.* 4, 39, 2 ‖ 73 Ps. 118, 77 ‖ 74 Deut. 32, 7'| 75 Cass., *Inst.* 4, 39, 2 76 Prou. 10, 19

68. Reproduit en 93, 72 (attitude du nouvel abbé).

71. *Discam,* au lieu de *discerem* au Psautier Romain, apparaît en *Ps.* 118, 71 dans plusieurs Psautiers anciens, mais *mandala tua* vient certainement de *Ps.* 118, 73. Comparer les citations comportes de 8, 28 ; 8, 31 ; 9, 30 ; 10. 22.

68 Ensuite, le disciple gravit le septième degré d'humilité sur l'échelle du ciel, si, non content de déclarer avec sa langue qu'il est le dernier et le plus vil de tous, il le croit en outre dans l'intime sentiment de son cœur, 68 en s'humiliant et en disant : « Pour moi. je suis un ver et non un homme, l'opprobre des hommes et le rebut du peuple. 70J'ai été exalté, puis humilié et confondu.» 71 Et sans cesse, le frère ainsi disposé dira aussi au Seigneur : « Il m'est bon, Seigneur, que tu m'aies humilié, pour que j'apprenne tes commandements. »

72 Ensuite, le disciple gravit le huitième degré d'humilité sur l'échelle du ciel, s'il ne fait rien qui ne se recommande de la règle commune du monastère et des exemples des supérieurs, 73 en disant avec l'Écriture : « Car ta loi est l'objet de ma méditation », 74 et qu'il interroge son père, et celui-ci le lui apprendra ; ses anciens, et ceux-ci le lui diront », autrement dit. l'abbé par son enseignement.

75 Ensuite, le disciple gravit le neuvième degré d'humilité sur l'échelle du ciel, s'il interdit à sa langue de parler et si, gardant le silence, il attend pour parler qu'on l'ait interrogé. 76 En effet, l'Écriture indique qu'en parlant

72. Élude de ce degré dans *La communauté el l'abbé,* p. 259-262. *Monasterii,* ajouté au texte de Cassicn, restreint singulièrement la pensée de ce dernier. On notera, dans ce degré et les deux suivants, la présentation uniforme des textes scripturaires : première citation introduite par *scribtura* ou *scriptum est,* deuxième citation coordonnée par *et.* Comparer les variations de *IlB:* une, deux ou aucune citation.

73. La règle est la loi de Dieu : voir 93, 15.

74. Les derniers mots précisent dans le même sens que *monasterii* en 10, 72. Ce degré présente à la fois la règle el l'abbé comme 1, 2.

75. Degré tiré du 9· indice de Cassien, dont la seconde partie constituera le 11- degré. Les derniers mots, depuis *taciturnitatem,* sont propres au Maître et expriment une de ses grandes préoccupations : comparer 8, 34 ; 9, 42; 11, 43 el tout le ch. 9. De même *Vitae Palrum* 5, 10, 58 : Si *interrogatus fueris, die; sin alias, tace.*

76. Cité en 8, 35 ; 9, 34.

effugies peccatum, 77 et quia *uir linguosus non dirigetur super terram.*

78 Deinde decimum humilitatis gradum in scala caeli ascendit discipulus, si *non sit facilis ac promplus in risu,* quia scribtum est : *Stultus in risu exaltat uocem suam,* 79 et *sicut spinarum crepitantium sub olla uox, ita et risus hominis.*

80 Deinde undecimum humilitatis gradum in scala caeli ascendit discipulus, si cum loquitur, leniter et sine risu, humiliter cum grauitate uel pauca uerba et sancta loquatur *et non sii clamosus in uoce,* 81 sicut scribtum est : *Sapiens paucis uerbis innotescit.*

82 Deinde duodecimum humilitatis gradum in scala caeli ascendit discipulus, si et iam non solo corde, sed etiam ipso corpore humilitatem uidentibus se semper indicet, 83 id est in opere Dei, in oratorio, in monasterio, in horto, in uia, in agro uel ubicumque, sedens, ambulans uel stans, inclinato semper capite, defixis in terra aspectibus, 84 reum se omni hora de peccatis suis existimans, iam se

effugitur *E* || 78 graduum *E* || promius E|| scriptum *PA* || 79 sicut : uox *udd. E* || spinananim *P* || ulla P | uox *om. E* || hominis : stultorum *E* || 80 undecimum : duodecimum *PA* || scala : saecula *E* || loquatur: loquitur *PA* || 81 sicut *om. PA* || scriptum *PA* || 82 duodecimus *E* || graduum *E* || 83 id est *om. E* || in| : omni *udd. E* || monastherio *P* || 84 omni : in *E* || existimans : exUmet *E*

77 Ps. 139, 12 || 78 Cass. Inst. 4, 39, 2 ; Eccli. 21, 23 || 79 Eccle. 7, 7 || 80 Cass., *Inst.* 4, 39, 2 || 81 Sextus, *Enchiridion* 145

77. Cité cn 11, 48, à propos des éclats de voLx (cf. 10, 80). Le contexte, ici, est mieux approprié.

78. C'est le 10e indice de Cassien. Comparer 11, 75. Ensuite citation comme en 11, 80.

80. Voir note critique. Les derniers mots proviennent du 9e indice de Cassien, déjà utilisé au 9· degré (10, 75). Comparer 11,

beaucoup, on ne saurait éviter le péché »,77 et que « l'homme bavard ne marchera pas droit sur la terre ».

78 Ensuite, le disciple gravit le dixième degré d'humilité sur l'échelle du ciel, s'il n'est pas enclin et prompt à rire, car il est écrit : « Le sot élève la voix pour rire »,70 et « comme un bruit d'épines qui crépitent sous le chaudron, tel est le rire de l'homme ».

80 Ensuite, le disciple gravit le onzième degré d'humilité sur l'échelle du ciel, si, quand il parle, il le fait doucement et sans rire, humblement, avec gravité, en ne tenant que des propos brefs et saints, et s'il se garde de tout éclat de voix, 81 ainsi qu'il est écrit : « Le sage se reconnaît à la brièveté de son langage. »

32 Ensuite, le disciple gravit le douzième degré d'humilité sur l'échelle du ciel, si, non content désormais de l'avoir dans son coeur, il manifeste sans cesse son humilité jusque dans son corps à ceux qui le voient, 83 autrement dit, si à l'œuvre de Dieu, à l'oratoire, au monastère, au jardin, en voyage, aux champs, partout, qu'il soit assis, en marche ou debout, il garde sans cesse la tète inclinée, le regard fixé au sol, 84 et se croyant à tout instant coupable de ses péchés, il croit déjà comparaître au terrible

■16-18. Ce qui précède est. du Maître. *Cum grauiiale* comme en **II**, 76 et **II**, 86.

81. Voir note critique. Citation comme en 9, 31, mais cette fois conforme à la traduction do Rufin *(uerbis).*

82. Ce 12· degré, absent de Cassien, est une création du Maître. L'opposition *corde... corporc* rappelle, en sens inverse, celle de 10, 68. Comparer Basile, *Regula* 86 : *Ostendunt... se in omnibus uel actibus uel molibus uel el ipso uullu Dei semper habere el cogitare praesentiam.*

83. Liste semblable en 9, 21, où manquent cependant les deux premiers termes. Ici l'énumération va de l'intérieur à l'extérieur, comme dans les listes de facultés de 8, 7-10; 8, 17 ; 8, 26-30; 10, 12-29. *Sedens, ambulans uel stans* comme en **II**, 29 ; 11, 86. Inclination de tête : voir 9, 20-24, ou cependant le motif est plutôt la fuite du péché. Regards fixés à terre : voir 8, 19-20 ; 9, 23.

tremendo iudicio repraesentari existimet, 85 dicens sibi in corde semper illud, quod publicanus ante templum stans, fixis in terra oculis, dixit : *Domine, non sum dignus, ego peccator, leuare oculos meos ad caelos.* 86 Et item cum propheta dicat sibi talis discipulus : *Incuruatus sum el humiliatus sum usquequaque.*

87 Ergo his omnibus humilitatis gradibus a discipulo perascensis, uitae huius in timore Dei bene persubitur scala 88 et mox *ad caritatem* illam Domini peruenientes, *quae perfecta foris mittit timorem,* 89 *per quam uniuersa, quae prius non sine formidine obseruabas, absque ullo labore uelul naturaliter* ex consuetudine *incipiet custodire,* 90 *non iam Umore* gehennae, *sed amore ipsius* consuetudinis *bonae el delectatione uirlutum.* 91 Quae Dominus iam per operarium suum mundum a uitiis et peccatis ab Spiritu Sancto dignabitur demonstrare.

92 Quibus ergo perascensis gradibus, post exitum uitae sine dubio talis anima ad illam retributionem Domini introitura est, quam demonstrat apostolus, dicens : *Non sunt condignae passiones huius saeculi ad superueniuram*

existimet : extimet *E* ‖ 85 illud *om. E* ‖ non *usque* caelos : propitius esto mihi peccatori *E* ‖ caelum *A* ‖ 86 incurbalus *P* ‖ usquequaque : nimis *E* ‖ 87 humiliatis *P* ‖ a *om. E* ‖ uite *A* ‖ bene persubitur scala *om. E* ‖ superbitur Znc ‖ 88 Domini *om.* /I ‖ 89 uniuersam *PA* ‖ non *om. P* U obseruas *E* ‖ consuacludine incipiat *A* ‖ 90 consuaotu* dinis *A* U 91 quem *P* ‖ per : pro *E* ‖ peccatis : operarium suum *add. E* K dignauitur *P* ‖ 92 condigne P‖ passionaes /1

85 Luc 18, 13 et Mt. 8, 8 ‖ 86 Ps. 37, 9 ‖ 88 Cass., *Insl.* 4, 39, 3 ; I Ioh. 4, 18 U 89-90 Cass., *Insl.* 1, 39, 3 ‖ 92 Horn. 8, 18

85. Citation composite {cf. 10, 71 et note).

88. La phrase commencée par *cl* reste en suspens. *Peruenientes,* nominatif absolu, ne s'accorde ni avec *discipulo* (10, 87) ni avec

jugement, 85 en se disant sans cesse dans son cœur cc mot que le publicain disait, debout devant le temple, les yeux fixés au sol : « Seigneur, je ne suis pas digne, pécheur que je suis, de lever les yeux vers le ciel. » 88 Et un disciple qui a de tels sentiments dira aussi avec le prophète : « J'ai été courbé et humilié au dernier point, d

87 Lors donc que le disciple a fini de gravir tous ces degrés d'humilité, il a heureusement escaladé, dans la crainte de Dieu, l'échelle de cette vie, 88 et alors on arrive à cet amour du Seigneur qui est parfait et qui met dehors la crainte. 89 Grâce à lui, tout ce qu'on observait auparavant non sans frayeur, on commencera à le garder sans aucun effort, comme naturellement, par habitude, 90 non plus par crainte de la géhenne, mais pour l'amour de cette bonne habitude et pour le plaisir que procurent les vertus. 91 Cet état, daigne le Seigneur le faire apparaître dans son ouvrier, purifié par le Saint-Esprit de ses vices et de ses péchés !

92 Il n'est pas douteux qu'une telle âme, une fois qu'elle aura fini de gravir ces degrés, après sa sortie de la vie, entrera dans cette récompense du Seigneur, que l'apôtre décrit en ces termes : « Les souffrances d'ici-bas n'ont pas de commune mesure avec la gloire future, qui

obstruabas... incipiet (10, 89), ces deux verbes étant eux-mêmes en désaccord. Cassien a tous les verbes en « lu ».

90. *Ipsius consuetudinis bonae* remplace *ipsius boni* (Cassien). Comparer plus haut l'ajouté *ex consuetudine.* (10, 89).

91. *Operarium suum* comme en Thp 56; Ths 10; 16,27, etc. L'expression rappelle Grégoire de Nysse, *De Instituto christ.,* Jaeger, p. 85, 9 : · ouvriers du Christ el. de la vérité ». Dans le même passage (p. 85, 3), Grégoire présente l'homme parfait, « purifié do ses passions par la grôce du Christ ». Voir *Inlrod.,* p. 96, η. 1. *Mundum a... peccatis* comme en 9, -11. « Vices et péchés · rappelle le 1"r degré (10, 12). Cf. aussi 11, 1-1 ; 11, 30. Cette finale ressemble à celle du traité de l'abbé (2, -10).

92. Cité en 90, 13 suivant le même texte prévulgate, qu'on trouve aussi chez Jérôme, *Ep.* IL 10.

gloriam, quae reuelabiliir in nobis. 03 Illam uitam aeternam tales animae recepturae sunt, quae in sempiternae laetitiae exultatione permanet et ulterius finiri non nouit. 94 In qua est *flos purpureus rosarum numquam marcescens,* 95 in qua *nemora floscida perpetua uiridilale uernanlur.* 96 Vbi *prata recentia semper melleis affluunt riuis,* 97 ubi *croceis gramina floribus redolent et alanles campi iucundis admodum odoribus pollent. 98 Aurae ibi uitam aeternam habentes nares aspirant, 99 lumen ibi sine* umbra, *serenitas absque nubilo et absque tenebris nocturnis* perpetuum *diem oculi perfruunlur. 100 Nulla* ibi *inpediuniur occupatione deliciae, 101 nulla penitus sollicitudine ibi securitas conturbatur. 102 Mugitum, ululatum, gemitum, lamentum el lucium numquam illic auditum* uel *nominatum* est, *103 foedum, deforme, lelrurn, nigrum, orrendum aliquid aut sordidum numquam ibi penitus uisum. 104 Pulchritudo in amoenitate nemorum, splendor in aere iucundo, el formonsilalem atque omnem elegantiam sine intermissione patentes oculi perfruunlur 105 et nihil*

93 sempiterna *E* ‖ laetitiae : Ictitiae *P* laetitiae et .4 laetitia *E* ‖ exultatione *om. P* ‖ et *om. P* ‖ 95 naemora *A* ‖ florida /1pc j uernan* tur : uernnntia *E* ‖ 96 adfluunt *E* ‖ 97 iocundis *A* ‖ admodumodum *E* ‖ 98 ibi uitam : hibitam *P* ‖ 101 paenitus *E* ‖ 102 lamentum *om. P* d illuc *A* ‖ 103 deformae *E* | aliquid aut sordidum *om. E* ‖ paenitus *AE* ‖ uisum : est *add. E* ‖ 104 aminitate *P* amenitate *A* ‖ iocundo *A* ‖ formositatem *A* · adque *PE* ‖ eliganliam *PA*™ ‖ intermissionem *P*

94-112 *Passio Sebasliani* 13

93. *Tales animae* après *talis anima* (10, 92) : passage au pluriel comme en 10. 88.

94. Ici commence un long emprunt à la *Passio Sebastiani* 13. La présence de plusieurs adverbes insolites suggère que c'est bien le Maître qui emprunte â la *Passio,* ct non l'inverse. Nous indiquons ci-dessous les variantes textuelles de la source *{PI.* 17, 1027) par

sera révélée en nous. » 03 De telles âmes recevront cette vie éternelle, qui demeure dans l'exultation d'une joie sans fin ct qui ne connaît plus de terme. 94 Là sont aies parterres de roses rouges qui ne se fanent jamais. 95 Là les bosquets en fleurs se parent à perpétuité de verdure printanière. 9,1 Les prés toujours frais y sont irrigués de ruisseaux de miel. 97 Les herbes aux fleurs de safran y embaument et les champs exhalent les odeurs exquises dont ils sont remplis. 9S Ici des souffles porteurs de vie éternelle montent dans les narines. 99 Ici la lumière est sans ombre, le ciel bleu sans nuage, et les yeux jouissent d'un jour perpétuel sans les ténèbres de la nuit. 100 Ici aucun dérangement ne vient empêcher les jouissances. 101 Aucun souci, absolument, ne vient ici troubler la sécurité. 102 Mugissements, hurlements, gémissements, lamentations et plaintes ne s'y font jamais entendre, et il n'en est pas même question. 103 Absolument rien qui soit laid, difforme, hideux, noir, horrible ou sale, ne se laisse jamais voir ici. 104 La grâce règne dans le charme des bosquets, la splendeur dans l'air plein d'agrément ; les yeux sans cesse ouverts se remplissent de beauté et d'élégance, 106 et les oreilles ne reçoivent

rapport à *RM*. Au début *illic* au lieu do *in qua csl;* à la fin *marcescit.*

95. Source : *Illic florida nemora...ucrnanl.*

96. Source : *Illic...fluunt.*

97. Source : *Illic* au lieu de *ubi.* L'adverbe *admodum* est hapax.

98. La source lit *naribus* cl ajoute *nectareum odorem.*

99. Source : *radio fulgens* au lieu de *umbra; perpetuum* est ornis ; *die* au lieu de *diem.*

100. Source : *illic* au lieu de *ubi.*

102. Source : *mugitus, ululatus, gemitus...lucius...audita nec nominata sunt.* A moins qu'il ne s'agisse ici de nominatifs neutres, on peut songer à des accusatifs sujets du verbe passif comme en 8, 24 ; 9, 41.

103. La source ajoute *el* après *foedum,* et lit à la fin : *penitus uiderunl oculi habitantium.*

104. Source : *Pulchritudine uero...splendore...formositate...omni elegantia...oculi patentes.*

omnino quod conturbet mentem auribus datur. 100 *Sonant enim ibidem iugiier organa hymnorum, quae ad laudem regis ab angelis ei* ab *archangelis decantantur.* 106 *Amaritudo ei fellis asperitas ibi locum non habet.* 108 *Tonitrua ibi numquam audita sunt, fulgura ei coruscationes numquam paruerunt.* 109 *Cinnamomum illic uirgulta gignunt et balsamum arbusta prorumpunt.* 110 *Odor aeris delectationes per omnia membra diffundet.* 111 *Esca ibi nulla stercora conficit.* 112 *Sicut enim bono nuntio aures et bono odore nares et bono aspectu oculi saginantur ei* ipsa *refeclio non potest in digestionem prorumpere,* 113 quia non in esca ct potu, sed in aspectu, odoratu ct auditu constat dilectionis saginatio, ,14 *ita illic refectio, quam os susceperit, melliflua in gustu hoc unicuique sapel* in os, *quod fuerit delectatus.* 115 *Slaiim denique quod concupierit anima,* concupiscentiae *eius paratissimus seruit effectus.* 1,6 In qua delectatione ucro uel laetitia nec aetas senectutem nec uita terminum nec suspectam ulterius mortem tales deliciae reformidant. 117 Nec in his perennium diuitiarum usibus possessor desinit et heres succedit, cum nesciunt ulterius mortem,

105 conturbent *P* ¦ 106 enim *om. E* ‖ horgana *P* ‖ ab' *om. A*e E* ¦ arcangelis *P* ‖ 108 thonitrua *P* ‖ fulgora *P* ¦ apparuerunt *A* ¦ 109 illic : illa *A* ‖ 111 aesca *AE* ‖ 112 digestationem *E* ‖ 113 aesca *E* ‖ 114 sapit *A* ¦ 115 concupiscentia *A* ‖ 116 Ictltia *P* ‖ dilictae *At* E* ; re reformidant *E* ‖ 117 nec : ne *E*

114-115 *Passio Sebasliani* 13 ‖ 116 cf. *Passio Sebasliani* 14

105. *Omnino* no so retrouve qu'en 11, 67, dans une citation.

106. La source lit *ibi* au lieu de *ibidem* et omet le second *ab.* Ce verset est reproduit avec des amplifications en 3, 90.

107. Source : *habenl.*

110. Source : *delectationem...diffundit.*

111. Source : *El esca.*

absolument rien qui puisse troubler l'esprit. 106 Car en ce même endroit résonnent constamment les instruments accompagnant les hymnes, que les anges ct les archanges chantent à la louange du roi. 107 Amertume et aigreur fielleuse n'ont pas ici de place. 108 Ici l'on n'entend jamais le tonnerre, foudre et éclairs ne se sont jamais montres. 109 Les buissons y produisent la cannelle, et des arbustes jaillit le baume. 110 Le parfum de l'air répand des jouissances dans tous les membres.111 La nourriture ne produit ici aucun excrément. 112 De même, en clïet, que les oreilles se repaissent de bonnes nouvelles, les narines de bonnes odeurs, les yeux de beaux spectacles, et que ce repas ne peut tourner à la digestion», 1,3 puisque l'assouvissement de l'amour ne consiste pas en nourriture et en boisson, mais en vue, odorat ct ouïe, 1,4 «de meme là-bas, le repas qui entre dans la bouche, doux à goûter comme du miel, prend dans la bouche d'un chacun la saveur qui lui est la plus agréable. 315 Enfin, dès que l'âme désire quelque chose, un effet immédiat répond à son désir. » n0 Dans ces plaisirs, d'ailleurs, et dans cette allégresse, l'âge n'a plus à redouter la vieillesse, ni la vie son achèvement, ni semblables plaisirs la mort en prévision. 117 Dans cette jouissance de richesses immortelles, le possesseur ne disparaît pas ct aucun héritier ne lui succède, car on ne connaît

112. La source lit *isla* au lieu de *ipsa.*

113. Glose sur la *Passio.* L'idée intéresse le Maître, qui s'y est déjà attardé en 3, 88.

114. Source : *sapit quo* (omet *in os}.* Les variantes du Maître se retrouvent en 3, 89 et 90, 25, qui reproduisent la fin du verset.

115. Au lieu do *concupiscentiae,* la source lit : *desiderio eius uniuersa famulantur el omnibus delectationibus* (cf. 16, 4). L'adverbe *denique* est hapax. Voir en 7, 42 un curieux remploi des derniers mots.

116. S'inspire do la suite du texte de la *Passio. Suspectam... mortem* comme en 3. 53.

117. Aucun parallèle précis dans la *Passio.* Répétition de *ulterius mortem* (10, 116).

qui benefacti praetio uitam aeternam semel moriendo emerunt.

Haec est sanctorum caelestis patria. 118 Beati qui in hac regione perenni et per scalam praesentis temporis obseruantiae, gradibus humilitatis ascensis, potuerint eleuari, 120 ut in perpetua cum Deo exultations laetentur, *quam praeparauil Deus his, qui diligunt eum* 121 et *custodiunt mandata eius* 122 ct *mundo sunt corde.*

123 Explicit actvs militiae cordis, pro timore Dei qvomodo fvgiantvr peccata.

pretio *E* | 119 in om. *E* ‖ pereni *P* perhenni *Λ* ‖ per *usque* 120 ut *om. E* ‖ 120 luctantur *E* ‖ cum : illum *E* ‖.

10. 123-11, T PA 123 expl. *P* ‖ actus militiae cordis *uix legi potest in* Pac *:* actiue militia cum cauet *Pv« ut uid.* ‖.

120 I Cor. 2, 9 | 121 Apoc. 12, 17 ‖ 122 Ml. 5, 8 ‖.

plus la mort, une fois qu'on a acheté, en mourant, la vie éternelle au prix de bonnes actions.

118 Telle est la céleste patrie des saints. 1,0 Heureux ceux qui pourront s'élever jusqu'à cette région immortelle par l'échelle de l'observance dans le temps présent, en montant les degrés de l'humilité, 1209afin de se réjouir avec Dieu dans cette perpétuelle exultation, que Dieu a préparée pour ceux qui l'aiment, 121 qui gardent ses commandements 122 et qui ont le cœur pur.

123 Fin des actes du service du cœur : comment **FUIR LES PÉCHÉS PAR CRAINTE DE DIEU.**

119. *Beati qui:* comparer la conclusion de la *Regula IV Patrum* dans le ms. P, ligne 227.

122. Finale comme en 10, 91.

123. Cet *explicit* est développé en 11, 1. *Aclus* rappelle *l'incipit* de 1, T. Crainte de Dieu et fuite du péché comme en 9, 24 ; 10, 10-12.

NOTES CRITIQUES

Pr 13-14.

Nous entendons *sinistra. .. dextra (P* contre *AFV)* comme des ablatifs adverbiaux et *tenemus... corrigimus* au sens absolu (a se maintenir dans une direction... redresser la direction n). On peut garder ainsi *corrigimus* que Corbett remplacerait par *corripimus* -r accusatif. Quant à *tenemus,* l'idée semble être que sur cette voie nouvelle on continue dans la mauvaise direction qu'on suivait déjà sur l'ancienne.

Th 22.

Vias (PA) résulte sans doute d'une dittographie (Gobbett), mais il n'est pas nécessaire d'attribuer *in* à la mémo faute ni de corrigor *neglegentibus* en *neglegentes.* Qu'on lise *pondéra* (Corbett) ou *pondere* (cf. les a accusatifs » singuliers *nomine* en 1, 82 et 7, 30, tous deux soutenus par *E,* et */rigore* en 81, 30; noter que *pondus* ne se rencontre pas au pluriel), le mot doit dépendre de *habeat* plutôt que de *neglegentibus,* car on ne trouve pas ailleurs ce dernier au sens transitif. Ainsi c'est la « voie du monde « qui « garde le poids de ses péchés chez les négligents », de même que c'est elle qui l'avait « chargé sur nous » (Th 5).

Thp 21.

Nous lisons *sic* pour *si (PA).* Cf. 53, 64 : *sic ornatum... debet esse. . . ut. . . uidealur.*

Thp 70.

Per quod est à garder malgré le désaccord avec l'antécédent. Cf. 27, 39 : *calix aut galleta per quod...* Quant à l'absence de verbe après *per quod,* comparer 90, 31, où *per quam* reste aussi en suspens. En 19, 10 et 12, il faut suppléer *tant,* ce qui se rapproche de *adeat* ou *introeat* qui manque

ici. Plutôt que d'une lacune (Corbett), il s'agit donc d'une de ces ellipses qui ne sont pas rares dans *RM* (voir l'*Index gramm.).*

Thp 79.

Rogantes équivaut à une conditionnelle (en parallèle avec *si... tradamus).* Cf. Blaise, *Manuel,* § 359, mais la construction est ici singulièrement plus hardie et ne se comprend qu'à la lumière des nombreux nominatifs absolus ou *pendentes* qui parsèment *RM*.

1. T.

Potus (P) paraît étrange au premier abord. C'est pourtant la leçon que nous retenons comme la moins invraisemblable en fin de compte. Il faut écarter en effet le facile *ordine* de *E* qui ressemble trop aux corrections que se permet ce ms. *Potu (AK)* ne s'impose pas, puisque *aclus* est ensuite attesté par *PE.* Il y a, de toute façon, anacoluthe, une série de nominatifs étant juxtaposée à *De generibus.* Quant au sens, il semble que chaque élément du titre désigne une partie du chapitre : 1, 1-14 *(De generibus)* ; 1, 15-74 *(potus) ;* I, 75-91 et la suite jusqu'à *Vexplic.il* dc 10, 123, éclairé par II, 1 *(aclus el uita... in coenobiis).* La digression sur les gyrovagues est assez bien désignée par *polus,* puisqu'on raillera continuellement les *infinita pocula* de ces vagabonds (1, 19.21.22.23.29.52.55.62). La boisson est pour ainsi dire l'observance caractéristique de la quatrième espèce, par opposition aux *actus el uita* des cénobites (cf. 1, 73) : grosse plaisanterie qui ne détonne pas dans la *RM*. Ajoutons que *potius de* (Holste) n'a aucun fondement dans la tradition, car *K* est identique à *A*. C'est une pure conjecture, qu'on pourrait d'ailleurs corroborer par 58, 5 *(aut polius).*

1, 2.

Coenobiotarum : voir *La communauté et l'abbé,* p. 58, n. 4.

1, 9.

Dicunt (AE) est. confirmé par le passage parallèle de 7, 33, où *P* s'accorde avec *A*.

1, 29.

Sumant ne se comprend pas sans *ut* précédent, d'où les corrections de Ménard *(et** changé en *ut)* et de Holste *(sumunt).* Nous corrigeons *et'* en *ut.* L'échange des deux

conjonctions est fréquent, aussi bien dans A que dans *P* (1, 72; 10, 67; 14, 10; 69, 6; 91, 10; 91, 38 et. plusieurs autres cas dans A). D'ailleurs, il faut sans doute comprendre ici *ideo... ut,* tour très familier au Maître.

1, 40.

Pont triduum (mss) est en contradiction avec *post biduum* au verset précédent : comment, le vagabond prendrait-il son hôte en aversion « au bout de trois jours », puisqu'il est reparti ‹ au bout de deux jours »? Il faut donc lire *postriduo,* «le lendemain», comme dans Plaute, *Mil.* 1082. C'est l'équivalent de *alia die* (1, 32). On a donc ici le couple *poslriduo... post biduum* (1, 40-41), qui reproduit (avec interversion) le couple *post biduum... alia die* (1, 31-32).

1, 63.

Quidam (mss) n'oiïrc pas de sens. Nous risquons la conjecture *quidem,* bien que ce mot n'apparaisse que trois fois dans *RM* et toujours dans un contexte bien déterminé (note sur 92, 74).

1, 72.

Le *ul* initial des mss, omis par Ménard et changé en *el* par Holste, ne se comprend guère. On hésite à y voir une anticipation de *ut (humiles),* comme plus haut *uel ipsi* (1, 69), construction fréquente dans *RM,* mais qui serait ici par trop étrange. H semble plutôt qu'on ait affaire Λ *ut* pour *el,* échange dont on a maint exemple (note critique sur 1, 29), d'autant qu'ici le voisinage de *ul* a pu faciliter la confusion. *Et* en tête de phrase se rencontre quinze autre fois dans ce récit, de 1, 18 à 1, 6ü.

2, 29.

Inquel (P) représente *incoet,* comme *inquenl inchoent (Λ)* en 19, 12. Cette interprétation paraît préférable à celle de Corbett, p. 155, qui comprend *indicet* (cf. 2, 13). On pourrait cependant, à l'appui de cette dernière, invoquer la faute analogue de *P* en 2, 39 : *cretis creditis.* Mais semblable explication ne vaut pas pour *A,* qui s'accorde pourtant ici avec *P* en écrivant *in quid.*

2, 43.

Inuito est suspect au premier abord, car on ne trouve dans *RM* que *ab inuito* (6 fois). De pius *suae potestatis arbitrio*

parait désigner la volonté propre des frères, si l'on compare 53, 30 *(in suae electionis... arbitrio)* et 74, 2 *(suae uoluntatis arbitrio).* On serait donc tenté de corriger *inuito* en *iniusso* ou *iniuslo :* « en vertu d'une décision émanant de leur propre autorité sans ordre reçu » ou « contraire à la justice ». Cependant *potestas* peut s'entendre au sens de l'Autorité (personnifiée). Cf. Blaise, *Dictionnaire,* s. v. 5-6. Dès lors, *suae potestatis* pourrait signifier « celui qui a autorité sur eux ». En outre, il n'est pas exclu que *suae* se rapporte à l'abbé (Blaise, *Manuel,* § 172). Alors *suae potestatis* = «son autorité» et l'on se rapproche de 1, 87 *(doctoris arbitrio).* Dans ces deux dernières hypothèses *inuito* donne un sens acceptable. Au total, il semble plus prudent de garder le texte.

7, 18.

Reucrenlis (PAF) est corrigé par F en *reuerentia* par une conjecture heureuse (cf. 1, 22) que reprend Corbett, p. 23. Celui-ci attribue *-lis* à l'influence de *utilis.* On pourrait aussi lire *rcuerenlius* (cf. 11, 121).

7, 66.

Voluntatum (E) est préférable à *uoluptatum (PAFV),* comme le montre le passage parallèle de 90, 12-43, où *PA* s'accordent sur cette leçon. Confirmation en 7, 59 *(amaricatur uolunlati eorum PA FVE).* Sur l'échange des deux mots, voir C. Monkmann, *Note sur la version latine la plus ancienne de la vie de S. Antoine,* dans *Antonius Magnus Eremita (Studia Anselmiana* 38), Rome 1956, p. 44, et H. Hoppenbrocwers, *La plus ancienne version latine de la vie de S. Antoine,* Nimègue 1960, p. 31. La même confusion se retrouve dans *Pu* (10, 44 ; cf. note critique) et dans *Pb* (90, 32 ; cf. *uolumlatum* en 90, 29). tandis que *AFV* maintiennent dans ces cas *uoluntas.*

7, 71.

L'accord de *AE* en faveur de *Nam si* serait décisif si les deux mss ne divergeaient ensuite (omission de *si* par A). Ce flottement n'est pas rassurant. Le premier si a pu s'introduire par erreur de part et d'autre, d'autant qu'on trouve déjà *si cum* au verset précédent. Aussi gardons-nous le texte de *P,* qui donne un sens meilleur. Où serait en effet l'apodose, si l'on suivait *AEI*

9, T.

F et *V* sont ici précieux pour interpréter l'abréviation de *A*. Celle-ci doit se lire *abbati* (cf. 9, 25), non *abbate (P)* qui est probablement une erreur de copiste (e pour *i,* plutôt que haplographie pour *ab abbate).* Cependant Cap 9 écrit *ad abbatem.*

9, 17.

Corbett, p. 25, voit dans *in* une dittographie. De fait, on trouve *deputari* + datif en 7, 17 et 7, 21. .Mais ailleurs *deputari* est suivi de *ad* ou de *in* + ablatif (Pr 21 ; 11, 35 ; 18, 10). Il est vrai que la considération du sens donnerait plutôt raison à Corbett : « être envoyé, affecté » avec *ad* ou *in,* « être imputé, regardé comme » avec le datif, ce dernier sens étant plus probable ici. Mais si tel semble être l'usage du Maître, il faut aussi tenir compte de confusions possibles entre les deux constructions, qui semblent presque équivalentes chez un Tertullien (cf. Blaise, *Dictionnaire,* s. v. 2). Au reste on connaît l'amour désordonné du Maître pour *in.* Aussi gardons-nous le texte des mss.

9, 38.

Inloquenda (P) ne semble pas autrement attesté, bien que Blaise, *Dictionnaire,* signale des mots tels que *illocalis, iilocalitas.* D'ailleurs la construction serait difficile : *et* hors de place, asyndète après *eloquia.* Aussi préférons-nous lire *etsi* avec *AFV.* L'indicatif après *etsi* marquant l'opposition est classique et se retrouve en 21, 9.

10, 4.

Comme en 7, 71, on hésite à aller contre l'accord de *AE (sed* au lieu de sil). Mais *sed* est la leçon de la Vulgate et de tous les psautiers anciens sauf celui de *S'. Zénon de Vérone* (noter en outre si dans un bon nombre de mss du Psautier Romain). Dès lors le fait que *A* corrige *retribues* en *retributio* d'après Vulg. rend plausible une correction analogue de si en *sed.* De son côté, *E* n'hésite pas â corriger les textes scripturaires. L'accord *AE* n'est, donc pas décisif dans le cas présent. On remarquera que si est la leçon du texte « pur » de *hn, sed* celle du texte « interpolé ».

10, 11.

Reuocal (P) ou *reuotuat (E)"1* Les deux verbes reparaissent respectivement une et trois fois, mais toujours au sens

propre. Payr, p. 41, rejette *reuocal* à cause de *ut* qui appelle le subjonctif, comme l'a senti *A (reuocel).* L'argument n'est pas décisif, car *ut* consécutif 4- indicatif est plusieurs fois attesté dans *RM* (cf. Payr, p. 35). Peut-être le *cursus* nous mettra-t-il sur la bonne voie : *simper riuocal* no donne rien, tandis que *simper reuôlual* donne un *cursus planus.* Ajoutons que l'ablatif *animo,* « dans l'âme », est fréquent et se comprend au moins aussi bien que le datif après *reuocare.* Enfin on trouve *cogitatione...ac sensibus uoluere* dans un passage analogue de Cypiuen, dont *RM* s'inspire peut-être ici *(Ep.* 58, 11).

10, 13.

Omnia (PA) ou *omni hora (E* cf. *RB)'l* Le second a contre lui de figurer déjà deux fois dans la même phrase. Mais une triple répétition n'est pas pour déplaire au Maître. Plus sérieux est le fait que la *Visio Pauli,* d'où provient cette idée du rapport des anges, ne connaît que deux rapports quotidiens, l'un le matin, l'autre le soir. Le Maître semble bien conscient de cet horaire (cf. 10, 39, où *die nocluque* paraissent faire allusion à ce rythme, et surtout 34, 9-10). Dès lors, *omni hora* serait inexact. D'autre part, la *Visio* affirme que les anges rapportent *lout h* Dieu *(Visio* 10, James, p. 14, 31-32 : *quaecumque... siue bona siue mala).*

10, 14.

Nous supprimons *hoc* avec *E,* vu que la même omission de *E* en 47, 8 se trouve confirmée par SW' : *docente (hoc) propheta cum dicit.* D'ailleurs tous les mss s'accordent en 48, 8 sur *demonstrante propheta ac dicente,* et *demonstrare* reparaît sans complément en 14, 15 *(demonstrauit uobis dicens)* et 23, 37 *(quomodo... demonstrauit).*

10, 34.

Il est presque impossible de départager les mss, vu les variantes des anciens Psautiers pour *Ps.* 37, 10. La leçon de *P,* que nous gardons, est au début celle du *Psautier de Vérone* après correction *(Domine el),* puis celle de presque tous les témoins, y compris la Vulg. *(est* omis). La variante de *E (Domino)* se retrouve en 13, 16. On pourrait faire valoir en sa faveur 10, 64 *(prophela Domino dicit)* et un bon nombre de citations présentées comme des paroles qu'on dit a au Seigneur » (2, 3 ; 2, 9 ; 2, 36 ; 7, 60 ; 7, 61 ; 7, 65 ; 11, 43).

10, 42.

De nouveau (cf. 7, 71 ; 10, 4), l'accord *AE* sur *caeli* est très impressionnant. Si nous y résistons, c'est que le Maître est coutumier de ces légères variations dans ses formules les plus stéréotypées (notes sur 10, 20 et 10, 34). Il est donc bien dans sa manière d'écrire *caelcsli* ici et au quatrième degré (10, 52), alors que partout ailleurs on lit *caeli.* On s'explique à la rigueur que *A* et *E* aient normalisé ces deux exceptions indépendamment l'un de l'autre. Au reste, *caelestis* est fréquent chez le Maître.

10, 44.

Les variantes *uolunlasfuoluptas* ct *parit/parat* se rencontrent dans les deux mss de la *Passio* utilisés par H. Delehaye. Au sujet de la première, voir Lind ERBAüer, p. 217-218 : le sens, dans la *Passio* comme ici, exige *uoluntas,* mais la tradition textuelle de *RB* est en faveur de *uoluptas,* qui ne signifie pas autre chose que *uoluntas.* En cc qui concerne *RM,* voir note critique sur 7, 66. On peut, d'après l'ensemble des faits, se fier ici à *AE* qui donnent *uoluntas.* De même pour *paril.*

10, 80.

Loquatur {E ; cf. *RB 7,* 60) paraît préférable à *loquitur (PA),* probablement dû à l'influence de la même forme lue un peu plus haut. Cassien et le Maître mettent au subjonctif présent le verbe après *si* à tous les autres degrés. D'ailleurs on a ici *sit* juste après.

10, 81.

Ici encore il faut donner raison à *E* (cf. *RB* 7, 61) et restituer *sicul* omis par *PA*. L'omission s'explique bien par une sorte d'haplographie, *sicul* étant assez semblable à *scribtum.* On no trouve nulle part *scriplurn est* seul introduisant une citation *ex abrupto.*

ADDENDUM

Le fragment du Maître reproduit par les canonistes médiévaux *(RM* 13, 54 ; voir *Introduction,* p. 138, n. 2) est déjà cité par Réginon de Prüm, *De synodalibus causis et disciplina ecclesiastica,* L. II, 393, *PL* 132, 357 a, qui l'attribue à Isidore comme on le fera par la suite. Réginon dépend lui-même du *Quadripartitus,* L. IV (édité par A. L. Richter, *Antiqua canonum collectio,* Marburg 1844), collection qui paraît avoir pour auteur Halitger de Cambrai (avant 831). Voir à ce sujet P. Fournier-G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident,* t. I, Paris 1931, p. 110 et 252. Suivant une conjecture plausible de T. Mc Laughlin, *Le très ancien droit monastique de l'Occident,* Paris 1935, p. 258, n. 2, la source du *Quadripartitus* serait le *Codex* de Benoit d'Aniane. On pourrait ajouter, avec non moins de vraisemblance, la *Concordia.*

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos 9
Abréviations 14
Bibliographie 15
Divisions et sigles du texte 26

INTRODUCTION

PREMIÈRE PARTIE : Législation et esprit

Chapitre I : *Institutions*

1. La communauté 29
2. Le monastère 32
3. Les divisions du temps 36
4. L'observance 43

Chapitre II : *Liturgie*

1. L'office divin 49
2. L'Eucharistie 63
3. Le rituel 55

Chapitre III : *Doctrine*

1. L'idéal spirituel 87
2. Théologie de la vie monastique 107

Conclusion : *Réalité ou fiction?* 122

DEUXIÈME PARTIE: Données littéraires

Chapitre I : *Histoire du texte*

1. Manuscrits complets..... 125
2. Extraits ct citations..... 126
3. Auteur et titre..... 145
4. Diffusion..... 148
5. Éditions modernes..... 151

Chapitre II : *Aspects de l'œuvre*

1. Titres et divisions..... 155
2. Plan et composition..... 169
3. Genèse de la rédaction..... 178
4. Unité d'auteur..... 191
5. Langue ct style..... 196

TROISIÈME PARTIE: Situation historique

Chapitre I : *Les sources littéraires*

1. L'Écriture..... 207
2. Apocryphes el auteurs divers..... 214

Chapitre II : *Datation el localisation*

1. L'époque..... 221
2. La région..... 225

QUATRIÈME PARTIE: Presentation de l'édition

Chapitre I : *Utilisation des manuscrits*..... 235

Chapitre II : *Problèmes d'orlhographe*..... 245

Chapitre III : *Règles de présentation*

1. Incipit et Explicit..... 263
2. Titres des chapitres..... 264
3. Interrogations cl réponses..... 264

4. Apparat critique..... 266
5. Citations et notes..... 268
6. Traduction..... 270

Conspectus siglorum..... 271

Stemma codicum..... 272

LA RÈGLE DU MAÎTRE

Table des chapitres..... 274

I. Trois introductions :

i. *Prologue.* Présentation de la règle (Pr)..... 288

π. *Inviialoire.* Présentation de l'école :

1. Parabole de la source (Th)..... 296
2. Commentaire du Pater (Thp)..... 300
3. Commentaire des Psaumes (The)..... 316

m. *Les espèces de moines.* Présentation du maître (ch. I)..... 328

II. Programme d'ascèse :

i. *L'abbé.* Directoire du maître (ch. 2)..... 350

n. *L'art spirituel* (ch. 3-6)..... 364

m. *Les Irois vertus fondamentales :*

1. Obéissance (ch. 7)..... 380
2. Taciturnité (ch. 8-9)..... 406
3. Humilité (ch. 10)..... 418

Notes critiques du premier volume..... 447

Addendum..... 454

IMPηIMEBIE Λ. BONTEMPS,
LIMOGES (fhance)

Registre des travaux :
Imprimeur : 1627 — Éditeur : 5365
Dépôt légal : 4e trimestre 1964.